

## Tilburg University

### Morele sensibiliteit

Brugmans, Edith Helene Louise

*Publication date:*  
1989

*Document Version*  
Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

*Citation for published version (APA):*  
Brugmans, E. H. L. (1989). *Morele sensibiliteit: Over de moraalfilosofie van Adam Smith*. [, Tilburg University]. Tilburg University Press.

#### General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

#### Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

# **Morele sensibiliteit**

**Over de moraalfilosofie van Adam Smith**

Edith Brugmans



TILBURG UNIVERSITY PRESS



## **Morele sensibilliteit**

# Morele sensibiliteit

## Over de moraalfilosofie van Adam Smith

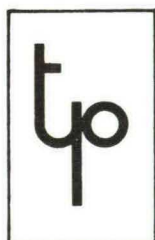
### Proefschrift

ter verkrijging van de graad van doctor  
aan de Katholieke Universiteit Brabant,  
op gezag van de rector magnificus, prof. dr. R.A. de Moor,  
in het openbaar te verdedigen ten overstaan van  
een door het college van dekanen aangewezen commissie  
in de aula van de Universiteit  
op 23 juni 1989 te 14.15 uur

door

Edith Hélène Louise Brugmans

geboren te Stampersgat



Tilburg  
University  
Press  
1989

Katholieke Universiteit Brabant	
Bandnummer	0974673
Signatuur	50 D 25

Promotoren : Prof. Dr. H. De Dijn  
Prof. Dr. L.C.M. Heyde

## Voorwoord

Graag wil ik van deze gelegenheid gebruik maken om enkele personen te bedanken.

Ik dank mijn eerste promotor, Prof.dr. Herman De Dijn. Hij heeft mij op zeer inspirerende en uitdagende wijze begeleid. Zijn enthousiasme voor het onderwerp van deze studie betekende voor mij een grote steun.

Ik dank mijn tweede promotor, Prof.dr. Ludwig Heyde. Hij heeft met kritische welwillendheid over het onderzoek gewaakt en mij de ruimte geboden voor andere wijsgerige werkzaamheden, die ik met veel genoegen heb verricht.

Ik dank dr. Gido Berns. Jaren geleden heeft hij de 'Adam Smith-groep' in het leven geroepen en deze tot een goed resultaat geleid. De deelname aan deze groep was voor mij een belangrijke stimulans. Daarna volgden talrijke boeiende en plezierige discussies. Ik ben hem zeer erkentelijk voor zijn voortdurende belangstelling.

Ik dank al degenen die mij geholpen hebben bij de institutionele inkadering van deze studie. Men name dank ik hiervoor Prof.mr. E.M.H. Hirsch Ballin en Prof.mr. A.K. Koekkoek.

Ik dank al degenen die mij vooral in de laatste maanden met praktische raad en daad hebben bijgestaan. In het bijzonder dank ik Elle Güthschmidt voor de verzorging van de tekst.

Tenslotte dank ik mijn oud-studenten en -collegae van Mill Hill. Zij hebben mij een wijsheid en goedheid getoond waarvoor de filosofie als academische discipline haar hoofd moet buigen.

Aan mijn ouders

# Inhoud

Inleiding	1
1. SYMPATHIE	7
1.1. Inleiding	7
1.2. Medelijden	7
1.3. Medeleven	8
1.4. Sympathie	10
1.5. Gepastheid	13
1.6. De band tussen sympathie en gepastheid	19
1.7. De analogie tussen esthetische en ethische oordelen	26
2. ONPARTIJDIGHEID	37
2.1. Inleiding	37
2.2. De onpartijdige toeschouwer in de theorie van morele gevoelens	37
2.3. Het conflict tussen de empirische en de idealistische interpretatie van het begrip de onpartijdige toeschouwer	40
2.3.1. De onpartijdige toeschouwer als empirisch ideaaltipe	40
2.3.2. Het onderscheid tussen empirisme en idealisme als onderscheid tussen de feitelijke toeschouwer en de onpartijdige toeschouwer	41
2.3.3. De ideale waarnemer als wezen van het absolutistisch idealisme	42
2.3.4. De onpartijdige toeschouwer als empirisch begrip	47
2.3.5. Kritische bedenking bij de interpretaties	48
2.4. De sympathie van de onpartijdige toeschouwer als preciese en welonderscheiden standaard van gepastheid	49
3. GEWETEN	54
3.1. Inleiding	54
3.2. De vorming van het geweten	54
3.3. Lofwaardigheid	56
3.3.1. Schijn en waarheid	56

3.3.2.	Waarachtigheid	60
3.3.3.	Openheid en lofwaardigheid	63
3.4.	Egoïsme	70
3.5.	Plichtsbesef	72
3.6.	Het geweten als morele sensibiliteit	76
4.	WELWILLENDHEID EN WELDADIGHEID	81
4.1.	Inleiding	81
4.2.	Weldadigheid	81
4.3.	Welwillendheid	85
4.4.	Universele welwillendheid en universele weldadigheid	89
5.	RECHTVAARDIGHEID	94
5.1.	Inleiding	94
5.2.	Dankbaarheid en ressentiment	94
5.3.	Rechtvaardigheid	96
5.3.1.	De deugd rechtvaardigheid	96
5.3.2.	Rechtvaardigheid als basis voor het natuurrecht	101
5.4.	Contingentie in het (on)verdienselijkheidsoordeel	106
5.4.1.	Tegenstelling tussen theorie en praktijk	106
5.4.2.	Moreel toeval	107
5.4.3.	Contingentie	109
5.4.4.	Het natuurlijk nut van de contingentie	117
5.5.	Kritiek op de utilitaristische theorie van rechtvaardigheid	118
6.	VERSTANDIGHEID, IJDELHEID, GROOTMOEDIGHEID	121
6.1.	Inleiding	121
6.2.	Verstandigheid	121
6.3.	De verstandigheidsethiek	122
6.4.	De verderfelijke theorie van de ijdelheid	124
6.5.	Het verband tussen aanzien en verderfelijke ijdelheid	125
6.5.1.	Het aanzien van de rijken en machtigen	125
6.5.2.	De schoonheid van de dingen als bron van aanzien	127
6.5.3.	Verderfelijke ijdelheid	131
6.6.	Grootmoedigheid	133



7.	NATUUR EN MORAAL	137
7.1.	Ethisch utilitarisme	137
7.2.	Metafysisch utilitarisme	140
7.3.	Natuur en moraal	143
Noten		149
Literatuurlijst		183
Summary		187

'Tis woven in the world's great plan,  
And fixed by heav'n's decree,  
That all the true delights of man,  
Should spring from Sympathy.

Oh! Grant, kind heav'n, to me,  
Long as I draw ethereal air,  
Sweet Sensibility'.

Cowper, To Miss...  
Poetical Works, II,  
45 - 48; 66 - 68

## Inleiding

De voorliggende studie is een poging een theorie van de morele sensibeleiteit te ontvouwen op basis van een analyse van 'The Theory of Moral Sentiments' van Adam Smith.

Aan deze studie liggen een ervaring en een overtuiging ten grondslag.

De ervaring is de verwondering over het fenomeen dat de ander ons voorhoudt wat moreel juist is. Dit fenomeen is bekend. Te denken valt aan onze eerste morele ervaringen: wij hebben allemaal meegemaakt dat anderen, zoals onze ouders, opvoeders, vrienden, ons zeggen wat wij behoren te doen. Te denken valt ook aan de wetten en kerkelijke richtlijnen waarmee wij worden geconfronteerd.

Wij zijn ervan overtuigd dat de vragen naar de oorsprong en het wezen van de morele kennis en naar de inhoud van de moraal noch als louter cognitieve vragen beschouwd kunnen worden, noch als louter praktische vragen. Wij geloven dat deze vragen niet als louter cognitieve vragen beschouwd kunnen worden, omdat binnen een cognitieve benadering de betrokkenheid van de mens bij de moraal uit het zicht verdwijnt. Dan valt niet goed meer te begrijpen wat de menselijke morele interesse eigenlijk is. Wij geloven dat de vragen naar de oorsprong en het wezen van de morele kennis en naar de inhoud van de moraal ook niet als louter praktische vragen beschouwd kunnen worden. Binnen een praktische benadering zou de morele interesse verschijnen als het verlangen naar efficiënte richtlijnen en middelen om een bepaald doeleinde te bereiken. De morele waarden zouden dan geen intrinsieke waarden zijn, maar middelen die in principe geperfectioneerd kunnen worden. Een louter praktische benadering van de moraal zou weleens tot gevolg kunnen hebben dat het tegendeel van het beoogde doel wordt gerealiseerd.

Wij geloven dat een analyse van de oorsprong en het wezen van de morele kennis zou moeten tonen dat de moraal ons in onze sensibeleiteit raakt. De analyse zou moeten tonen dat het moreel besef een zekere affectieve betrokkenheid veronderstelt, die geen irrationele sentimentaliteit is, maar een vorm van weten. De analyse zou bovendien moeten leiden tot een ontwikkeling van de inhoud van de moraal die hoort bij de morele sensibeleiteit.

In deze studie pogen wij een theorie van de morele sensibeleiteit te ontvouwen op basis van een analyse van 'The Theory of Moral Sentiments'

van Adam Smith (1e editie 1759; 6e editie 1790). De 'Theory of Moral Sentiments' is onze basistekst, omdat Adam Smith in dit werk voor het eerst het begrip morele sensibiliteit ontwikkelt en de moraal die hoort bij de morele sensibiliteit inhoudelijk bepaalt.

In het eerste hoofdstuk zetten wij uiteen dat het oordeel dat een daad (on)gepast is in een situatie de sympathie veronderstelt. Het (on)gepastheidsoordeel veronderstelt dat de oordelende persoon zich indenkt in de situatie van de te beoordelen persoon, op zo'n wijze dat hij daardoor geraakt wordt. De oordelende persoon raakt aldus op een niet onmiddellijke wijze betrokken bij die situatie. Deze afstandelijke betrokkenheid is de sympathie van de toeschouwer. De gevoelens die de oordelende persoon of toeschouwer dan ervaart, zijn sympathische gevoelens. Als deze sympathische gevoelens overeenstemmen met de gevoelens van de direct betrokkene, oordeelt de toeschouwer dat de gevoelens van de direct betrokkene en de uit die gevoelens voortvloeiende daden gepast zijn in die situatie. Als de sympathische gevoelens niet overeenstemmen met de gevoelens van de direct betrokkene, oordeelt de toeschouwer dat de gevoelens en daden van de direct betrokkene ongepast zijn in die situatie. De toeschouwer keurt het handelen van de direct betrokkene dus goed of af op grond van de overeenstemming van zijn sympathische emoties met de emoties van de betrokkene. Wanneer de direct betrokkene goed of kwaad doet aan iemand anders, oordeelt de toeschouwer dat de dader (on)verdienselijk is op grond van de overeenstemming van zijn sympathische gevoelens met de gevoelens van de dader en de getroffen persoon.

De respons van de beoordeelde persoon op het oordeel van de toeschouwer is de morele interesse. De confrontatie met het moreel oordeel wekt het verlangen gepast te handelen. Vanuit dit verlangen ontwikkelt de beoordeelde persoon zelf de sympathie: hij ontwikkelt zijn morele sensibiliteit. Met de ontwikkeling van de morele sensibiliteit ontstaan de zelfbeheersing en de medemenselijkheid, de afstandelijkheid tegenover zichzelf en de betrokkenheid bij de ander.

De deugdzaamheid die aldus door de ontwikkeling van de morele sensibiliteit wordt gevormd, is niet identiek aan de gepastheid. De gepastheid is de mate en aard van gepassioneerdeheid die de goedkeuring van de toeschouwer kan wegdragen; de deugdzaamheid is die mate van zelfbeheersing en betrokkenheid bij de ander die uitmunt in vergelijking tot wat gewoonlijk gepast is. De deugdzaamheid veronderstelt dus een bijzonder verfijnde morele sensibiliteit.

Deze eerste uiteenzetting over de morele sensibiliteit wordt verhelderd in een bespreking van de analogie tussen de ethische en esthetische oordelen.

In het tweede hoofdstuk wordt het begrip gepastheid nader bepaald door een analyse van Smiths stelling dat de sympathie van de onpartijdige



toeschouwer de precieze en welonderscheiden standaard van gepastheid is. Wij geven een kritische bespreking van de bestaande interpretaties van deze stelling en ontwikkelen onze interpretatie. Wij betogen dat het begrip onpartijdig niet duidt op een of andere eigenschap waardoor de toeschouwer opgevat kan worden als een subject dat in principe in staat is tot absolute morele oordelen. Wij verdedigen dat het begrip onpartijdig betekent dat het moreel oordeel van de toeschouwer uitsluitend gebaseerd is op sympathie en niet op een of andere bijzondere band tot de beoordeelde persoon.

In het derde hoofdstuk wordt de betekenis van de morele sensibiliteit voor de eigen moraliteit verder ontwikkeld. De confrontatie met het moreel oordeel van de ander wekt de morele interesse. De interesse houdt ook in dat de beoordeelde persoon zich afvraagt of de oordelen terecht zijn, of de feitelijke waarderingen verdiend zijn. De morele interesse is dan te begrijpen als het verlangen naar lofwaardigheid. In de analyse van het verlangen naar lofwaardigheid ontwikkelen wij het waarheidsbegrip dat hoort bij de morele sensibiliteit. Wij tonen dat het verlangen naar lofwaardigheid de waarachtigheid veronderstelt. Vervolgens betogen wij dat deze waarachtigheid een principiële openheid voor de gevoelens en het oordeel van de ander veronderstelt omdat wij voor de bepaling van onze lofwaardigheid in principe aangewezen zijn op de ander als onafhankelijk oordelende instantie. In de analyse van de lofwaardigheid komt zo duidelijk naar voren dat de morele sensibiliteit niet alleen oorspronkelijk, maar ook wezenlijk intersubjectief is. De trots over de eigen lofwaardigheid en de schaamte over de eigen blaamwaardigheid zijn eergevoelens over onszelf die een principiële betrokkenheid op de gevoelens en oordelen van de ander veronderstellen. De solitair kan niet blij zijn in het besef dat hij lof verdient, hij kan niet bevreesd zijn in het besef dat hij straf verdient:

‘Al dergelijke gevoelens veronderstellen de idee van een ander wezen, die de natuurlijke rechter is van de persoon die zulke gevoelens heeft; en slechts door sympathie met de oordelen van deze rechter over zijn gedrag, kan hij de triomf van het applaus voor zichzelf, of de schaamte van de zelfveroordeling bevatten’ (TMS, 193) (1).

Het belang van de intersubjectiviteit van het besef van de lofwaardigheid wordt verder onderstreept in een uiteenzetting van het egoïsme en een analyse van de algemene morele regels. In deze laatstgenoemde analyse tonen wij dat de gewetensvolheid niet bestaat in een onvoorwaardelijke eerbied voor de algemene morele regels, maar in de verfijning van de morele sensibiliteit en het niet ontwijken van de confrontaties met het oordeel van de ander. Daardoor wordt de theorie van de morele sensibiliteit uitdrukkelijk onderscheiden van een plichtsethiek.

De hoofdstukken vier, vijf en zes bevatten een nadere inhoudelijke uiteenzetting van de moraal die hoort bij de morele sensibiliteit.

In de analyse van de welwillendheid en weldadigheid wordt aangetoond dat de theorie van de morele sensibiliteit enerzijds toelaat deze deugden als zeer hoog gewaardeerde deugden te begrijpen, en dat deze theorie anderzijds de redenen aanbiedt om een strikte welwillendheidsethiek en weldadigheidsethiek af te wijzen. De theorie van de morele sensibiliteit wordt daardoor uitdrukkelijk onderscheiden van de liefdesmoraal.

In de analyse van de rechtvaardigheid wordt getoond dat de rechtvaardigheid de primaire deugd is, in de zin dat deze de mogelijkhedenvoorwaarde van de samenleving is. Dit begrip van de rechtvaardigheid leidt tot een beschouwing over de verhouding tussen de rechtvaardigheid en het positief recht, die tot uitdrukking komt in de idee van het natuurrecht. De rechtvaardigheid wordt nader geanalyseerd in een uiteenzetting over de contingentie in het (on)verdienstelijkheidsoordeel. Deze uiteenzetting maakt duidelijk dat de theorie van de morele sensibiliteit een zekere contingentie van de (on)verdienstelijkheidsbepaling en, meer fundamenteel, een zekere contingentie van de lofwaardigheidsbepaling als wezenlijk en principieel onophefbaar denkt. De analyse van de rechtvaardigheid wordt besloten met het betoog dat het begrip rechtvaardigheid volgens de theorie van de morele sensibiliteit niet utilitaristisch is.

Het verschil tussen de theorie van de morele sensibiliteit en een utilitaristische ethiek wordt verder aangescherpt in de analyse van de verstandigheid, de ijdelheid en de grootmoedigheid. Het utilitarisme vanuit het eigenbelang wordt besproken in de kritiek op de verstandigheidsethiek; het utilitarisme vanuit het algemeen belang komt aan de orde in de kritiek op de 'theorie der ijdelheid'. Deze kritiek wordt afgerond met een beschouwing over de grootmoedigheid. Wij betogen dat de grootmoedigheid de eigenlijke deugd van de morele sensibiliteit is.

Tenslotte wordt in het zevende en laatste hoofdstuk de verhouding tussen de moraal en de Natuur besproken. Volgens de theorie van de morele sensibiliteit is het principe tot sympathie een gegeven van de menselijke natuur. Het is een beginsel dat ons door de Natuur is gegeven. Dit principe functioneert: de morele sensibiliteit wordt ontwikkeld. De morele orde kan daarom vanuit een metafysisch standpunt beschouwd worden als een door de Natuur beoogd effect, nodig voor het voortbestaan van de mensheid. Deze beschouwing kan echter niet tot een inzicht leiden waardoor het menselijk handelen gericht zou kunnen worden. Daartoe heeft de Natuur de menselijke natuur niet uitgerust. Wij besluiten daaruit dat de theorie van de morele sensibiliteit enerzijds de idee dat de Natuur goed en wijs is in ere houdt, en anderzijds aantoonst dat de morele sensibiliteit er juist niet in bestaat de Natuur in te volgen.



Omdat Adam Smith in 'The Theory of Moral Sentiments' het begrip morele sensibiteit ontwikkelt, is deze tekst de primaire bron van onze studie over morele sensibiteit. Om die reden, maar bovendien omdat deze tekst weinig bekend is onder de filosofen in ons taalgebied, hebben wij belangrijke passages in vertaling weergegeven. De oorspronkelijke engelse tekst van die passages is in de aantekeningen opgenomen.

De andere werken van Adam Smith komen slechts ter sprake voor zover zij verheldering bieden voor ons thema. Bijgevolg besteden wij ook nauwelijks aandacht aan de onderlinge samenhang van zijn werken. De keuze van de overige secundaire literatuur is eveneens bepaald door onze thematische benadering. Wij hebben gebruik gemaakt van monografieën en artikelen over Smiths filosofie, met name van de publikaties over zijn moraalfilosofie. Wij hebben tevens gebruik gemaakt van hedendaagse publikaties die voor ons thema van belang zijn. Een lijst van de in de studie genoemde literatuur is opgenomen.

Wij hopen dat deze studie over de morele sensibiteit bijdraagt tot een goed begrip van onze moraliteit. De waarde van onze studie kan slechts blijken uit de gegrondheid van onze interpretatie en van onze argumenten. Sympathie, echter, is hier niet helemaal onontbeerlijk.



# 1. Sympathie

## 1.1. Inleiding

Elke moraalfilosofie dient twee vragen te beantwoorden volgens Smith (1). Ten eerste, waarin bestaat de deugd, of, wat is een eerbiedwaardig persoon? Ten tweede, door welk vermogen van de geest wordt eerbiedwaardigheid aan ons aanbevolen, of, welk vermogen van onze geest doet ons verlangen eerbiedwaardig te zijn? In 'The Theory of Moral Sentiments' beantwoordt Smith deze vragen door een theorie van morele sensibeleit te ontwikkelen.

In deze theorie wordt eerst de morele sensibeleit ontvouwd als een weten van wat gepast en verdienstelijk is. Hiertoe begint Smith met een analyse van het medelijden. Deze analyse leidt tot een algemene bepaling van de interesse in het wel en wee van anderen. Smith laat zien dat deze interesse de interesse in de eigen waarde en waardigheid met zich meebrengt. In deze tweevoudige interesse, die zich manifesteert als een moreel waarderen en gewaardeerd worden, ontstaat het besef van gepastheid en verdienstelijkheid.

## 1.2. Medelijden

De morele interesse is de interesse in het geluk van anderen. Volgens Smith is deze interesse in principe mogelijk:

Hoe egoïstisch ook de mens verondersteld mag worden te zijn, het is duidelijk dat er enkele beginselen in zijn natuur zijn die hem geïnteresseerd maken in het lot van anderen en die hun geluk voor hem noodzakelijk maken hoewel hij daar niets anders aan heeft dan het genoegen dat geluk te zien (TMS, 9) (2).

De principiële mogelijkheid tot de interesse in het geluk van anderen blijkt uit het functioneren van deze beginselen (3). Zie maar, zegt Smith, wij allemaal, zelfs de grootste misdadiger en de meest geharde mens, voelen medelijden als wij het leed van iemand anders bemerken. Het is overbodig gevallen te noemen waaruit het bestaan van het medelijden wordt bewezen; dat medelijden bestaat is een evident feit. Maar deze evidentie maakt een analyse van het medelijden niet overbodig. Immers, het is merkwaardig dat wij meeleven met gevoelens van anderen terwijl

wij geen onmiddellijke gewaarwording hebben van die gevoelens. Als een ander honger heeft, heb ik die honger niet; als een ander pijn heeft, heb ik die pijn niet. En toch, als een ander lijdt, voel ik ook zo iets. Ik lijd mee, heb medelijden.

Maar hoe vorm ik de idee dat de ander lijdt? Deze idee kan niet de kopie zijn van een onmiddellijke zintuiglijke gewaarwording van de gewaarwordingen van de ander. Onze zintuigen bieden ons geen onmiddellijke toegang tot de waarnemingen en gewaarwordingen van anderen. Onze zintuigen kunnen ons niet buiten onszelf brengen. De idee van de gewaarwordingen van iemand anders vormen wij via de *imaginatio*. De *imaginatio* representeert aan ons wat wij zouden voelen als wij de onmiddellijk aangedane persoon waren, als wij in de situatie van de ander waren. Via de *imaginatio* verplaatsen wij ons in de situatie van de ander, zodat wij een idee krijgen van wat wij zouden gewaarworden als wij die ander in die situatie zouden zijn:

Onze *imaginatio*'s kopiëren alleen de indrukken van onze zintuigen, niet die van de ander. Via de *imaginatio* plaatsen wij onszelf in zijn situatie, we vatten onszelf als degenen die dezelfde martelingen doorstaan als hij doorstaat, we treden als het ware in zijn lichaam, en worden in zekere mate een en dezelfde persoon als hij en zo vormen we een idee van zijn gewaarwordingen en voelen zelfs iets dat, hoewel zwakker, niet helemaal verschillend is van zijn gewaarwordingen. ... Zoals aan pijn of enigerlei wanhoop ten prooi zijn een verschrikkelijk verdriet oproept, zo ook roept het denken of inbeelden dat wij daaraan ten prooi zijn diezelfde emotie op in een mate die evenredig is aan de levendigheid of doodsheid van de gedachte of inbeelding (TMS, 9) (4).

Smiths beschrijving van het medelijden bevat twee thema's die nader geanalyseerd worden. Het eerste thema betreft de sympathie als de wijze waarop wij weet hebben van de gevoelens van anderen. Wat gebeurt er precies als we ons een idee vormen van het leed van anderen, van gevoelens van anderen? Wat betekent het dat we deze idee vormen door ons zo in te denken in de situatie van de ander dat wij door die situatie geraakt worden en als het ware die ander zelf worden? Het tweede thema betreft de aard van ons weten van de gevoelens van anderen. Smith karakteriseert het gevoel dat we ervaren als we meelijden als een *analoge* emotie: ons gevoel is zwakker maar niet helemaal verschillend van het gevoel van de direct betrokkene.

Deze twee thema's zijn het onderwerp van de volgende paragrafen.

### 1.3. Medeleven

Ons weten of ons geraakt worden door het leed van de ander vindt zijn oorsprong in het onszelf meer of minder levendig indenken of inbeelden



in de situatie van die ander. Met enkele observaties wil Smith deze werking van de *imaginatio* bewijzen (TMS, 10).

- Als mensen zien dat A zijn vuist balt om B te slaan, trekken zij hun arm of been terug alsof zij zelf daar door A geraakt zouden worden, en als dan de klap bij B aankomt voelen zij zelf ook iets.
- Als mensen kijken naar een koorddanser, balanceren zij zelf. Zij wringen hun lichamen in allerlei bochten alsof zij zelf moeite moeten doen om hun evenwicht te bewaren.
- Mensen met een zwak gestel voelen jeuk als zij zweren en huidaandoeningen bij anderen zien.

Uit deze observaties zou de lezer twee voorbarige conclusies kunnen trekken. In de eerste plaats zou de lezer kunnen menen dat het meevoelen met de gevoelens van anderen beperkt is tot het medelijden met het leed van anderen, omdat de genoemde gevallen alle situaties betreffen waarin de direct betrokkene iets naars, pijnlijks of moeilijks doormaakt. Maar het meevoelen is mogelijk met *elke* emotie. Bijvoorbeeld als we een boeiende roman lezen stemmen we niet alleen van harte in met de wraaklust van de held jegens zijn vrienden die hem in moeilijke tijden in de steek laten, maar ook met zijn dankbaarheid jegens degenen die hem trouw blijven en met zijn blijdschap om zijn bevrijding. Dus:

Welke ook de passie is die door een of ander object opkomt in de direct betrokkene, een analoge emotie komt op in het gemoed van elke aandachtige toeschouwer bij de gedachte aan zijn situatie (TMS, 10) (5).

Het medeleven met om het even welke emotie is de sympathie. Smith benadrukt de algemene betekenis die hij aan het woord sympathie geeft:

Medelijden en compassie zijn de geëigende woorden om ons meevoelen met het leed van anderen aan te duiden. 'Sympathie' kan wellicht terecht gebruikt worden om ons meevoelen met om het even welke passie aan te duiden, hoewel het misschien oorspronkelijk dezelfde betekenis had als medelijden en compassie (TMS, 10) (6).

De sympathische emotie is de emotie van de aandachtige toeschouwer die 'hoewel zwakker, niet helemaal verschillend' is van het oorspronkelijk gevoel van de direct betrokkene. Sympathiseren is zich indenken of inbeelden in de situatie van de ander en in zekere mate een en dezelfde persoon met hem worden.

Uit de bovengenoemde observaties zou de lezer een tweede voorbarige conclusie kunnen trekken. De lezer zou kunnen menen dat het sympathisch gevoel niet ontspringt aan het zich inleven in de situatie van de ander, maar dat deze zonder voorafgaandelijke kennis van de situatie waardoor die ander zo getroffen is onmiddellijk opkomt bij de zintuiglijke waarneming van gevoelsuitdrukkingen van de ander. In de blik en in de gebaren van de bedreigde B, van de koorddanser en van de zieke, zouden wij hun leed, angst en moeite zien en daardoor onmiddellijk met medelijden vervuld worden.

Soms ontstaat sympathie inderdaad zo, geeft Smith toe. Reeds de aanblik van hevige vreugde en hevig verdriet wekken analoge emoties op bij ons. Het zien van een schaterlach brengt een glimlach om onze lippen, het zien van hevig huilen brengt ons de tranen in de ogen. Sympathie met deze gevoelens ontstaat al bij de aanblik omdat deze gevoelens de algemene idee van voorspoed en tegenspoed suggereren en omdat zij hun eindpunt vinden in de direct betrokkenen en niet ook nog iemand anders betreffen zoals wel het geval is bij liefde, haat, wraaklust.

Maar dat sympathie ontstaat uit de aanblik van een expressie van een emotie geldt niet in het algemeen en niet voor elke emotie.

Het geldt *niet in het algemeen* omdat wij ook voor uitdrukkingen van vreugde en verdriet vaak willen weten wat de oorzaak van deze gevoelens is voordat en opdat wij werkelijk kunnen meeleven. De aanblik van deze gevoelsuitdrukkingen wekt wel de neiging tot het medeleven, maar nog geen werkelijke sympathie. Het geldt *niet voor elke emotie* omdat wij voor andere emoties dan blijdschap en verdriet om iets dat gebeurd is en in ieder geval voor emoties die negatief zijn jegens iemand anders, zoals haat en wraaklust, willen weten welke situatie die emoties veroorzaakt opdat wij kunnen meeleven. Met betrekking tot de negatieve gevoelens jegens iemand anders merkt Smith op dat wij eerst de oorzaak willen weten juist omdat zij negatief zijn. De algemene idee van een provocatie roept nog geen meeleven op, in tegenstelling tot de algemene idee van voorspoed en tegenspoed. Smith ziet hierin een les van de Natuur: de Natuur leert ons afkerig te zijn van het meeleven met woede, zij leert ons geneigd te zijn eerder niet mee te leven tot de oorzaak van de woede gekend is (7). Smith concludeert:

Sympathie ontspringt dus niet zozeer aan de aanblik van een passie als wel aan het zien van de situatie die die passie oproept (TMS, 12) (8).

Het 'zien van de situatie' betekent hier niet alleen de zintuiglijke waarneming van de situatie, maar is een zien dat verder gaat naar een zichzelf levendig indenken in die situatie. Smith maakt dit duidelijk in zijn beschouwingen over sympathiseren met dwazen en doden.

#### 1.4. Sympathie

Als sympathie in wezen niet ontspringt aan A's waarneming van B's gevoelsuitdrukkingen, kan de sympathie van A, de analoge emotie, *niet* begrepen worden als een *kopie of weerspiegeling* van het uitgedrukte oorspronkelijke gevoel van B. Als sympathie ontspringt aan het zich indenken in de situatie van de ander is het mogelijk dat de aandachtige toeschouwer geraakt wordt, een bepaald gevoel ondergaat, terwijl de direct betrokkene niet de 'heviger, maar overigens ongeveer gelijkaardige' emotie heeft. Smith toont deze mogelijkheid in de volgende voorbeelden.



- Wij kunnen ons schamen voor iemands tactloosheid terwijl die persoon zelf helemaal niet in verlegenheid gebracht is door de situatie.
- Wij voelen medelijden en angst voor krankzinnigen. Terwijl de gek zelf misschien zingt en lacht en danst, krimpt ons hart ineen als we hem zien.

Onze compassie kan dus niet begrepen worden als een weerspiegeling van zijn gevoelsuitdrukkingen maar:

De compassie van de toeschouwer moet volledig voortkomen uit de overweging van wat hij zelf zou voelen als hij tot dezelfde ongelukkige toestand teruggebracht zou zijn, en, wat misschien onmogelijk is, tegelijkertijd in staat zou zijn te zien met zijn huidige rede en oordeelsvermogen (TMS, 12) (9).

Het verschijnsel dat wij meeleven met iemand in de zin dat wij in de plaats van die persoon voelen doet zich het duidelijkst voor als ons medelijden met de doden. Wij denken dat het verschrikkelijk is verstoken te zijn van het zonlicht, het converseren, het leven - verschrikkelijk om in een koud graf gelegd te worden ten prooi aan ontbinding en de wormen der aarde, verschrikkelijk om vergeten te worden, om niet meer aanwezig te zijn in de hoofden en harten van de levenden. Het lijkt wel alsof wij de doden een dubbel eerbetoon verschuldigd zijn, een eerste om de verschrikkelijke situatie waarin zij verkeren en een tweede om ons verschrikkelijk vergeten van hen. Daarom proberen wij ons melancholisch herinneren van hun lot op artificiële wijze levendig te houden. Wij houden dodenherdenkingen. Als wij ons dan realiseren dat ons vertoon van meeleven de doden niet kan troosten, niet kan raken, worden we wanhopig. Maar zelfs onze wanhoop vermag niet de gelukzaligheid van de doden te storen - slechts ons eigen besef van hun ongeluk wordt erdoor verscherpt.

Ons medelijden met de doden kan zeker niet ontspringen aan het zien van de uitdrukkingen van hun leed, immers, de doden hebben geen gevoelens meer. Wij schrijven aan de doden een eindeloos ongelukkig zijn toe doordat wij onszelf in hun situatie verplaatsen:

De idee van die sombere en eindeloze melancholie die de imaginatio vanzelf toeschrijft aan hun toestand komt helemaal hieruit voort dat wij aan de verandering die zij hebben ondergaan ons eigen bewustzijn van die verandering toevoegen, dat wij onszelf in hun situatie plaatsen en, als het mij geoorloofd is te zeggen, dat wij onze levende zielen in hun geestloze lichamen huizen en van daaruit vatten wij wat onze emotie in dit geval geweest zou zijn (TMS, 13) (10).

Uit deze voorbeelden komt een essentieel kenmerk van sympathie naar voren. Sympathie ontstaat niet door direct aangedaan te worden door iemands gevoelens zodanig dat die gevoelens geïmiteerd worden. De sympathische emotie is geen kopie van een oorspronkelijk gevoel van iemand anders; sympathiseren is niet het kopiëren van een emotie. Dit blijkt

(opnieuw) uit ons meeleven met de tactloze: onze schaamte is geen kopie van zijn schaamte - hij schaamt zich helemaal niet.

Sympathiseren ontspringt niet aan de zintuiglijke waarneming van een uitdrukking van een gevoel. Dat blijkt uit ons medelijden met de gekken: hoewel wij hen zien lachen en dansen worden wij niet opgevrolijkt door hun vrolijkheid - wij worden pijnlijk getroffen.

Sympathie is geen vorm van projectie, noch op een projectie gebaseerd. Men zou kunnen denken dat dat wel zo is, omdat Smith zegt dat wij in het meeleven met de doden onze levende zielen in hun dode lichamen huizen, dat wij aan de doden die gevoelens toeschrijven die ons overspoelen als wij onszelf als doden proberen voor te stellen. Maar het kan hier niet om een projectie gaan omdat wij helemaal niet tot de overtuiging komen dat de doden écht lijden. Ons medelijden met de doden is ook niet gebaseerd op de (contrafactische) overtuiging dat zij echt lijden - alsof ons medelijden toch een kopie zou zijn van een, door ons geprojecteerd, origineel. Dat blijkt hieruit dat wij heel goed beseffen dat ons medelijden de doden niet troost.

Onze idee dat de doden in een ongelukkige toestand verkeren komt tot stand door en in ons meeleven, doordat wij ons in de situatie van de doden verplaatsen en daardoor geraakt worden terwijl wij toch een soort zelfbewustzijn houden.

De voorbeelden tonen dat in het sympathiseren de *individualiteit* van de aandachtige toeschouwer niet helemaal wordt opgegeven voor de individualiteit van de direct betrokkene. Maar wat houdt deze individualiteit in als wij, zoals Smith zegt, door te sympathiseren ook in zekere mate een en dezelfde persoon als de direct betrokkene worden? De vraag is niet of onze individualiteit wordt bepaald door onze zelfbewuste hoofden en/of door onze harten die blijkbaar vol kunnen zijn van gevoelens van de ander met wie wij meeleven. De vraag is wel wat het sympathiseren betekent voor de persoonsidentiteit. Het antwoord op deze vraag wordt in de volgende paragrafen ontwikkeld. De voorbeelden tonen bovendien dat het ontstaan en de aard van een bepaald sympathisch gevoel niet direct afhankelijk is van het bestaan en de aard van bepaalde oorspronkelijke gevoelens. *Er is geen direct causaal verband tussen oorspronkelijke emoties en sympathische emoties in elk afzonderlijk geval.* Dit blijkt het duidelijkst uit ons medelijden met de doden. Wij ervaren een medelijden dat op geen enkele wijze afhankelijk kan zijn van de gevoelens van de overledenen - de doden voelen niet. Het feitelijk bestaan van emoties van de direct betrokkene is dus geen noodzakelijke mogelijksvoorwaarde voor het ontspringen van de sympathische emotie in elk voorkomend geval van sympathie. De noodzakelijke mogelijksvoorwaarde is dat wij ons zó goed indenken in de situatie van een ander dat wij door die situatie geraakt worden en dus voor, in de plaats van, als die ander getroffen zijn.

In dit opzicht is de sympathie te onderscheiden van de goedkeuring.



### 1.5. Gepastheid

Met het sympathiseren vormen wij het oordeel dat een daad en het de daad motiverende gevoel gepast zijn of niet gepast zijn in een situatie. Als de oorspronkelijke gevoelens van de direct betrokkene volledig overeenstemmen met de sympathische emoties van de toeschouwer, komen deze oorspronkelijke gevoelens de toeschouwer noodzakelijk voor als terecht, gepast en aangepast aan de situatie die die gevoelens oproept (TMS, 16).

Als de toeschouwer wanneer hij zich de situatie van de direct betrokkene eigen maakt bemerkt dat de oorspronkelijke gevoelens niet overeenstemmen met zijn sympathische gevoelens, komen de oorspronkelijke gevoelens hem voor als onterecht, ongepast en niet aangepast aan de situatie.

De oordelen van gepastheid en ongepastheid, de goedkeuring en de afkeuring, veronderstellen dus dat de toeschouwer zijn sympathische emoties vergelijkt met de oorspronkelijke emoties. Het *criterium* voor de goedkeuring of het gepast vinden is de *overeenstemming* van de oorspronkelijke gevoelens met de sympathische emoties:

Het goedkeuren van de passies van een ander als aangepast aan hun objecten is dus hetzelfde als bemerken dat we helemaal sympathiseren met die passies; het niet goedkeuren van die passies is hetzelfde als bemerken dat we niet helemaal sympathiseren (TMS, 16) (11).

Maar de *standaard* of maatstaf voor deze oordelen is de *sympathische emotie* van de toeschouwer. De standaard voor de goedkeuring en de afkeuring wordt dus gekenmerkt door die onophefbare individualiteit die de sympathie kenmerkt:

Elk vermogen in een persoon is de maatstaf waarmee hij het soortgelijke vermogen van iemand anders beoordeelt. Ik oordeel over jouw gezichtsvermogen door mijn gezichtsvermogen, over jouw oor door mijn oor, over jouw ressentiment door mijn ressentiment, over jouw liefde door mijn liefde. Ik heb en kan geen enkele andere manier hebben om daarover te oordelen (TMS, 19) (12).

Smith merkt meteen op dat het *beseft* van deze onophefbare individualiteit belangrijke consequenties heeft voor de ontwikkeling van de morele sensibeleit. Zowel de sympathisant, de toeschouwer, als de direct betrokkene zijn zich bewust van de onophefbare individualiteit van het oordeelsvermogen. Aanvankelijk zegt Smith dat dit voor de toeschouwer niet meer inhoudt dan dat zijn sympathische emotie wel veel minder hevig moet zijn dan de passie van de direct betrokkene, omdat hij zich realiseert dat hij zich slechts indenkt in de situatie van de direct betrokkene en bovendien duurt dit indenken maar een moment. Dit geldt heel sterk in het geval van medelijden:



De gedachte aan hun eigen veiligheid, de gedachte dat zij zelf niet echt de gekwetsten zijn dringt zich voortdurend aan hen op; en hoewel dit hen niet belet een passie te vatten die enigszins analoog is aan wat de gekwetste voelt, belet het hen iets te vatten dat dezelfde mate van hevigheid benadert (TMS, 21-22) (13).

Even later zegt Smith dat het medelijden niet alleen veel minder hevig is dan het leed van de direct betrokkene, maar dat het niet helemaal hetzelfde gevoel kan zijn, omdat

... het heimelijk bewustzijn dat de plaatsverwisseling van waaruit het sympathisch gevoel ontstaat slechts denkbeeldig is niet alleen dat gevoel matigt maar het enigermate van aard verandert en het een heel andere modificatie verleent (TMS, 22) (14).

De direct betrokkene merkt dit en tegelijkertijd *verlangt* hij een meer volkomen sympathie. Hij verlangt naar de ruimte van rust die alleen geboden wordt door de volkomen overeenstemming tussen de sympathische emotie en zijn eigen emoties. Dit verlangen brengt hem ertoe zich in te denken in de positie van de toeschouwer. De direct betrokkene ontdebelt zich, splitst zich als het ware in de persoon van de toeschouwer en de persoon van de direct betrokkene. Dan ervaart hij zelf sympathische gevoelens ten aanzien van zijn eigen handelen en de oorspronkelijke gevoelens die hem daartoe bewogen. De hevige passies die horen bij de onmiddellijke indrukken maken plaats voor de kalmere emoties die horen bij de ideeën van de imaginatio.

Zoals de aandachtige toeschouwer zich in het sympathiseren ontdebelt door zijn eigen actuele situatie te verlaten en zich in de plaats van de ander in te leven, zo ook ontdebelt de direct betrokkene zich als hij geïnteresseerd raakt in de sympathie van de toeschouwer.

De onophefbare individualiteit van het oordeelsvermogen wordt dus bemerkt als het *tekort* van de sympathische emotie. Dit tekort wordt ervaren als de wanverhouding tussen de gevoelens van de toeschouwer en de direct betrokkene. De direct betrokkene die verlangt naar volkomen overeenstemming kan hopen deze wanverhouding tot een harmonie te maken door toeschouwer van zichzelf te worden. De toeschouwer die verlangt naar volkomen overeenstemming zal proberen de situatie van de ander nog levendiger voor te stellen, zich nog beter in te leven.

De direct betrokkene en de toeschouwer zullen nooit helemaal één worden; een sympathische emotie is wezenlijk verschillend van een oorspronkelijke passie. De verlangde volmaakte overeenstemming zal nooit bij wijze van identiteit gerealiseerd worden.

Maar door dat verlangen gedreven, raakt de toeschouwer betrokken en neemt de betrokkene afstand van zichzelf zodat hun gevoelens ten opzichte van dezelfde situatie een mate van correspondentie bereiken die voldoende is voor de *harmonie* van de samenleving.

Volgens Smith is dit het moreel belangrijke. De samenleving wordt een harmonieuze orde. De leden van deze samenleving worden achtenswaardig en beminnenswaardig. De toeschouwer die de moeite doet zich zo goed mogelijk in te denken in de situatie van de direct betrokkene ontwikkelt de *beminnenswaardige* deugden van medemenselijkheid en toegeeflijkheid. De direct betrokkene die de moeite doet zich in de positie van toeschouwer in te denken ontwikkelt de *achtenswaardige* deugden van zelfopoffering en zelfbeheersing.

Wij kunnen concluderen dat volgens Smith *de onophefbare individualiteit van het moreel oordeelsvermogen in de morele sensibiliteit wordt opgenomen als een reden om deze sensibiliteit te verfijnen*.

De harmonie van gevoelens die zich dan vormt is een middelmatigheid, zegt Smith, namelijk het midden van de zwakke sympathische emoties en de hevige oorspronkelijke emoties. Deze middelmatigheid is dus de gepastheid van de passies (TMS, 27).

Het midden of de gepastheid is niet voor elke passie hetzelfde. Smith maakt de volgende onderscheidingen.

Geweldig sterke uitingen van passies die hun oorsprong vinden in een lichamelijke gesteltenis, zoals honger, dorst, de sexuele begeerte, worden ongepast gevonden. Volgens Smith is de oorzaak van dit waardeoordeel niet dat wij mensen deze passies delen met de dieren zoals sommige filosofen uit de oudheid wel menen, maar de oorzaak is dat een toeschouwer niet of nauwelijks met deze passies kan meeleven. Zelfs voor de direct betrokkene is het moeilijk om met zo'n passie van hemzelf te sympathiseren als eenmaal die passie bevredigd is, zoals blijkt bijvoorbeeld hieruit dat we het couvert laten wegnemen als we klaar zijn met eten (TMS, 28). Deze passies moeten dus heel erg getemperd worden willen de handelingen die resulteren uit deze passies gepast gevonden worden.

Voor wat betreft de passies die hun oorsprong vinden in de *imaginatio* ligt het anders. Smith maakt het verschil duidelijk als volgt. Als iemand pijn heeft roept deze slechts een levendige sympathie op als de pijn met angst gepaard gaat en we leven mee met de angst en niet met de pijn. In de klasse van gevoelens die hun oorsprong vinden in de *imaginatio* zijn ook onderscheidingen mogelijk naar de mate van het gemak van sympathiseren. Met de passies die hun oorsprong vinden in een bijzondere gerichtheid of gewoonte van de *imaginatio* kan niet gemakkelijk meegeleefd worden. De passies zelf zijn wel gemakkelijk ontvankelijk voor sympathie, maar de bijzondere gerichtheid of gewoonte niet. Bijvoorbeeld de liefde van iemand voor een speciale persoon is voor de toeschouwer navoelbaar voor zover het gaat om de hoop, de verwachtingen en de teleurstellingen die gepaard gaan met die liefde, maar de liefde zelf tot die speciale persoon zal een toeschouwer niet gemakkelijk kunnen delen. Zo ook is te begrijpen, volgens Smith, dat alleen een filosoof gezelschap is voor een filosoof. Daarom is een zekere gereserveerdheid nodig in het spreken over onze vrienden, onze studies, ons beroep (TMS, 33).



Een tweede klasse van passies die hun oorsprong vinden in de imaginatio en een grote tempering behoeven alvorens zij kunnen worden goedgekeurd, zoals de voorgaande klasse, wordt gevormd door de onmaatschappelijke gevoelens van haat, ressentiment en dergelijke. De sterke tempering is hier nodig niet omdat de toeschouwer de bijzondere gerichtheid of gewoonte van de imaginatio van de direct betrokkene niet heeft, maar omdat deze passies kwaadwillend zijn. De toeschouwer ziet zich geconfronteerd met twee tegengestelde belangen, namelijk het ressentiment van de een en de vrees voor wraak van de ander.

Daarentegen, met betrekking tot de gevoelens die tot een weldaad of dankbetuiging aanzetten, ervaart de toeschouwer bijna altijd het genoegen dat de instemming kan geven. Een tempering van deze welwillende of maatschappelijke gevoelens is dan ook niet nodig opdat sympathie en goedkeuring plaatsvinden. Zelfs een buitensporige mate van welwillendheid wekt nooit afkeer bij de toeschouwer. Deze gevoelens worden bijna altijd als gepast en zeer aangenaam gewaardeerd, omdat de toeschouwer een dubbele instemming ervaart, namelijk met de weldoener en de welgedane.

Tenslotte noemt Smith de gevoelens van vreugde en verdriet om wat onszelf is overkomen, de 'selfish passions'. Deze nemen een middenpositie in tussen de onmaatschappelijke en de maatschappelijke gevoelens; zij zijn nooit zo afschuwelijk als de onmaatschappelijke gevoelens en nooit zo mooi als de maatschappelijke. De mate van tempering nodig opdat het peil van sympathie bereikt is, is verschillend voor verdriet en blijdschap. We stemmen gemakkelijker in met iemands vreugde om kleine dagelijkse voorvallen dan met de vreugde van iemand die de honderdduizend heeft gewonnen, terwijl we niet gauw medelijden hebben met iemands verdriet om kleinigheden en wel met zware smart. Volgens Smith is de oorzaak van het verschil het gegeven dat mensen een natuurlijke afkeer hebben van alle pijnlijke gevoelens:

Blijdschap is een plezierig gevoel en we geven ons er graag aan over bij de minste of geringste gelegenheid. Daarom sympathiseren we graag met de vreugde van anderen, als we niet bevooroordeeld zijn door jaloezie. Maar verdriet is pijnlijk, en de geest verzet zich er tegen en deinst er van nature voor terug, zelfs als het ons eigen ongeluk betreft ... Onze afkeer van verdriet ... belet ons voortdurend ermee te sympathiseren als het door futiele oorzaken opgeroepen is ... Daarentegen is onze sympathie met diepe wanhoop heel sterk en heel oprecht ... (TMS, 42-43) (15).

Smiths onderscheidingen van de passies vormen een *morele klassificatie*. De passies zijn geklassificeerd volgens het 'punt van gepastheid', het punt waarop zij overeenstemmen met de sympathische emoties. De standaard voor de goedkeuring of afkeuring, voor de kwalificaties gepast en ongepast, is de sympathie, zoals Smith opnieuw duidelijk stelt:

En als we alle verschillende passies van de menselijke natuur beschouwen, zullen we zien dat zij als fatsoenlijk of onfatsoenlijk beschouwd worden precies in verhouding tot de bereidheid van de mensheid om ermee te sympathiseren (TMS, 27) (16).

Naast de gepastheid en ongepastheid kan nog een andere kwaliteit toegekend worden aan handelingen, namelijk de verdienstelijkheid en onverdienstelijkheid. Dit gebeurt als de passie wordt beschouwd als een oorzaak van een daad die reacties van anderen uitlokt. Als een door een passie gedreven handeling van A dankbaarheid of ressentiment bij B oproept, wordt de daad van A verdienstelijk, respectievelijk onverdienstelijk genoemd als de dankbaarheid, respectievelijk het ressentiment gepast gevonden worden. En dat zal het geval zijn als de toeschouwer kan instemmen met de gevoelens van B. Als de reactie van B gepast of ongepast gevonden wordt, wordt de daad van A verdienstelijk of onverdienstelijk gevonden. Aldus schijnt Smith het oordeel van (on)verdienstelijkheid tot het oordeel van (on)gepastheid te herleiden. In het hoofdstuk over rechtvaardigheid gaan wij hier verder op in.

Gepastheid bestaat dus in een *middelmatigheid*, in het midden tussen de zwakke sympathische emotie en de hevige oorspronkelijke passie. Dit midden is het resultaat van het bedwingen van de op onszelf gerichte gevoelens enerzijds en het vrij laten van de welwillende gevoelens anderzijds. Dit midden, of de harmonie van gevoelens, vergt dus een bepaalde mate van de achtenswaardige deugden of zelfbeheersing enerzijds en van de beminnenswaardige deugden of sensibeleit anderzijds (17).

De middelmatigheid van de passies, hun gepastheid, is niet de *deugdzaamheid*. De morele kwaliteit 'gepastheid' wordt toegekend aan die mate en aard van de passie (en de daaruit voortvloeiende handeling) die correspondeert met de mate en aard van het gevoel dat de toeschouwer ervaart als hij zich inleeft in de situatie van de direct betrokkene. De kwaliteit 'deugdzaam' wordt toegekend aan de *uitmuntende* mate van zelfbeheersing en sensibeleit die de direct betrokkene, respectievelijk de toeschouwer, toont in een bepaalde situatie in vergelijking tot andere direct betrokkenen, respectievelijk toeschouwers:

Zoals we van smaak en het goede oordeel, wanneer zij beschouwd worden als kwaliteiten die lof en bewondering verdienen, denken dat zij een fijngevoeligheid en scherpte van geest impliceren die we niet vaak tegenkomen, zo ook vinden we niet dat de deugden van sensibeleit en zelfbeheersing bestaan in de gewone, maar in de ongewone mate van die kwaliteiten. Zoals in de gewone mate van de intellectuele kwaliteiten geen kundigheid schuilt, zo schuilt in de gewone mate van de morele kwaliteiten geen deugd. Deugd is uitmuntendheid, iets ongewoon groots en moois, dat ver uitgaat boven het vulgaire en gewone (TMS, 25) (18).



Degene die meer zelfbeheersing toont dan alle anderen wordt een grootmoedig mens genoemd; degene die meer sensibiteit toont wordt een humaan mens genoemd.

De kwalificatie deugdzzaam veronderstelt dus het uitmunten in de morele houding tegenover de passies, terwijl de kwalificatie gepast zo'n houding veronderstelt in een bepaalde mate, namelijk in die mate die de goedkeuring van de toeschouwer wegdraagt. Er is dus een wezenlijk verschil tussen deugd enerzijds en gepastheid anderzijds, tussen bewondering en geliefdheid verdienen enerzijds en goedkeuring verdienen anderzijds. Dit verschil kan sterk tot uitdrukking komen in bepaalde situaties. Er zijn situaties waarin men volkomen gepast handelt en dus alle goedkeuring verdient terwijl men helemaal niet deugdzzaam gevonden wordt omdat iedereen de mate van zelfbeheersing kan opbrengen die nodig is om gepast gevonden te worden. Smith geeft als voorbeeld het triviale geval van eten als we honger hebben (19).

Maar er zijn ook andere situaties, moeilijke situaties die voor ons zo zwaar zijn dat wij de gepaste mate van zelfbeheersing nooit kunnen opbrengen. Zij die in deze situaties meer zelfbeheersing tonen dan de meeste anderen, méér dus dan terecht verwacht kan worden, handelen deugdzzaam terwijl hun handelen toch niet volkomen gepast is. In deze situaties gebruiken wij dan ook heel vaak twee standaarden als wij willen bepalen hoe veel lof of blaam het handelen verdient:

De eerste is de idee van volkomen gepastheid en perfectie die in dergelijke moeilijke situaties geen menselijk gedrag ooit bereikte of ooit kan bereiken; en in vergelijking waarmee de daden van alle mensen altijd als blaamwaardig en onvolmaakt moeten verschijnen. De tweede is de idee van die mate van nabijheid of afstand tot deze volkomen perfectie die de handelingen van de meerderheid der mensen gewoonlijk bereiken. Alles wat die maat overstijgt, hoe ver ook nog verwijderd van absolute perfectie, schijnt lof te verdienen en alles wat onder die maat blijft schijnt misprijzen te verdienen (TMS, 26) (20).

Smith voegt hieraan toe dat wij ook kunstwerken op deze manier, met gebruik van deze standaarden, beoordelen.

Uit Smiths beschouwing over het verschil tussen gepastheid en deugd blijkt dus dat gepastheid, die een bepaalde mate van zelfbeheersing en sensibiteit vergt, niet in alle gevallen samenvalt met de door de meeste mensen gewoonlijk bereikte mate van zelfbeheersing en sensibiteit. Zijn opmerking dat wij in moeilijke gevallen twee standaarden hanteren, met de twee bijbehorende verschillende vereiste maten van sensibiteit en zelfbeheersing, nodigt uit tot een verdere analyse van de stelling dat de sympathie van de toeschouwer de standaard van gepastheid is.

Daartoe willen wij eerst de band tussen sympathie en goedkeuring of waardering van gepastheid, nader onderzoeken. Vervolgens besteden wij

aandacht aan Smiths beroep op de analogie tussen esthetische oordelen en ethische oordelen. Daarna bespreken wij wat de kwalificatie 'onpartijdig' bij 'toeschouwer' betekent voor de idee dat de standaard van gepastheid de sympathie van de toeschouwer is.

### 1.6. De band tussen sympathie en gepastheid

Gepastheid is een kwaliteit die wordt toegekend aan een daad en aan de emotie die tot die daad aanzet. Gepastheid drukt uit dat de daad past in een gegeven situatie.

De standaard van het gepastheidsoordeel is de sympathie, het gevoel dat een toeschouwer ervaart als hij zich levendig indenkt in de situatie van de handelende persoon. De sympathie is noch naar zijn ontstaan, noch naar zijn inhoud direct afhankelijk van het oorspronkelijk gevoel van de direct betrokkene. Het criterium voor gepastheid is de overeenstemming tussen de sympathie en het oorspronkelijk gevoel van de direct betrokkene. Deze overeenstemming is geen identiteit, geen volkomen eenwording van de sympathie en de oorspronkelijke emotie. Het verschil tussen de sympathie en de gevoelens van de direct betrokkene is reden tot verfijning van de sensibeleit en de zelfbeheersing, tot een levendiger sympathiseren waardoor de toeschouwer meer betrokken raakt bij de situatie van de direct betrokkene en deze nog meer afstand neemt van de situatie.

Het levendiger sympathiseren, de verfijning van de sensibeleit en de zelfbeheersing kan in een bijzonder sterke mate gerealiseerd worden. Degenen die uitmunten in zelfbeheersing tonen de deugd grootmoedigheid; degenen die uitmunten in sensibeleit tonen de deugd menslievendheid. De maten van zelfbeheersing en sensibeleit die deze deugden vergen vallen niet in alle gevallen samen met de maten van zelfbeheersing en sensibeleit die de kwaliteit gepastheid vergt. De deugden van grootmoedigheid, respectievelijk menslievendheid veronderstellen een vergelijking tussen graden van zelfbeheersing, respectievelijk sensibeleit; de kwaliteit gepastheid veronderstelt een vergelijking tussen de sympathie en de oorspronkelijke emotie.

Als de goedkeuring of het oordeel van gepastheid een vergelijking tussen de sympathie en de oorspronkelijke emotie veronderstelt om te vinden of zij al dan niet overeenstemmen, lijkt uitgesloten te worden dat de sympathische emotie per definitie overeenstemt met de oorspronkelijke emotie. De *analogie* waarvan sprake is als Smith de sympathie definieert als emotie 'analoog aan' de oorspronkelijke passie, lijkt dus niet begrepen te mogen worden als 'overeenstemmend met' de oorspronkelijke passie als zouden sympathie en goedkeuring een en hetzelfde gevoel zijn. In een antwoord op een objectie van Hume maakt Smith inderdaad een duidelijk onderscheid tussen sympathie en goedkeuring.



Hume had aan Smith geschreven dat hij onvoldoende verklaard had waarom sympathie noodzakelijk aangenaam is terwijl die stelling toch de scharnier van zijn systeem is. Volgens Hume is een nadere verklaring nodig omdat het eerder zo schijnt te zijn dat er niet alleen aangename maar ook onaangename sympathie is:

Het schijnt dat er onaangename sympathie is, zowel als aangename. En inderdaad, aangezien de sympathische passie een spiegelbeeld van de oorspronkelijke is, moet deze zijn kwaliteiten delen en pijnlijk zijn als de oorspronkelijke dat is ... (Brief d.d. 28 juli 1759, TMS, 46) (21).

Op deze objectie antwoordt Smith:

De objectie is gemaakt dat het inconsistent is met mijn systeem enige onaangename sympathie toe te laten, omdat ik het gevoel van goedkeuring dat altijd aangenaam is, fundeer op sympathie. Ik antwoord, dat in het gevoel van goedkeuring twee dingen opgemerkt moeten worden; ten eerste, het sympathisch gevoel van de toeschouwer; en, ten tweede, de emotie die ontstaat door zijn bemerken van de perfecte overeenstemming tussen dit sympathisch gevoel in hemzelf en de oorspronkelijke passie in de direct betrokkene. Deze laatstgenoemde emotie, waarin het gevoel van goedkeuring eigenlijk bestaat, is altijd aangenaam en opwekkend. Het eerstgenoemde gevoel kan aangenaam of onaangenaam zijn, naar gelang de aard van de oorspronkelijke passie, waarvan de kentrekken altijd in enige mate behouden moeten zijn in het sympathisch gevoel (TMS, 46) (22).

In dit antwoord zegt Smith dat de sympathie altijd in enige mate de kentrekken behoudt van de oorspronkelijke passie en toch onderscheiden is van het gevoel van goedkeuring. Maar wat houdt dit onderscheid precies in? Gaat het er in het gevoel van goedkeuring alleen om dat de toeschouwer opmerkt dat zijn sympathie overeenstemt met de oorspronkelijke emotie terwijl deze overeenstemming op zichzelf reeds gegeven is met de sympathie aangezien de sympathie 'altijd in enige mate de kentrekken behoudt van de oorspronkelijke passie', aangezien de sympathie een analoge emotie is? Soms zegt Smith inderdaad uitdrukkelijk dat sympathie en de correspondentie van de sympathische emotie met de oorspronkelijke emotie identiek zijn, bijvoorbeeld wanneer hij goedkeuren definieert als 'merken dat wij helemaal sympathiseren met de oorspronkelijke passies' (TMS, 16) (23). Zo ook benadrukt Smith, zoals we hebben gezien, dat de verfijning van de sensibiliteit en de zelfbeheersing enerzijds een ervaring van een tekort van sympathie vergt, en anderzijds het verlangen naar een meer volkomen sympathie, dat wil zeggen naar een meer volkomen goedkeuring. Maar Smith stelt ook dat de sympathie noch voor zijn ontstaan, noch voor zijn inhoud direct afhankelijk is van de oorspronkelijke passie. Hij beklemtoont dat de sympathische emotie geen kopie, geen nabootsing



is van de oorspronkelijke passie; de toeschouwer is niet de imitator van de direct betrokkene. Het criterium voor gepastheid is niet de adequaatheid van een imitatie.

Het is van groot belang dat de toeschouwer zelfstandig tot zijn emotie komt door zich zelf te verplaatsen in de situatie van de ander en daardoor geraakt te worden. De toeschouwer spiegelt zich niet aan de direct betrokkene maar denkt zich levendig in in de situatie van de direct betrokkene.

Het bemerken van het al of niet en in welke mate overeenstemmen van zijn sympathie met de oorspronkelijke passie is dan inderdaad onderscheiden van het vormen van de idee van de gevoelens van die ander, van het sympathiseren. Deze onderscheidenheid komt duidelijk naar voren in de afkeuring. Smith zegt dat afkeuren veronderstelt dat we merken dat we niet helemaal sympathiseren met de direct betrokkenen (24). Tegelijkertijd echter zegt Smith dat de afkeuring wel veronderstelt dat de toeschouwer zich levendig indenkt in de situatie van de direct betrokkene en dan tot de bevinding komt dat zijn sympathische emotie niet overeenstemt met de oorspronkelijke passie:

Als mijn vijandigheid verder gaat dan die waarmee de verontwaardiging van mijn vriend kan corresponderen, als mijn verdriet dat waarmee zijn meest tedere medeleven kan instemmen overschrijdt, als mijn bewondering te hoog of te laag is om met de zijne overeen te komen, als ik luid en hartelijk lach terwijl hij slechts glimlacht, of omgekeerd, als ik slechts glimlach terwijl hij luid en hartelijk lacht; in al deze gevallen geldt dat, zodra hij het object beschouwd heeft en bemerkt hoe ik daardoor geraakt ben ik een grotere of kleinere mate van zijn afkeuring oploep naargelang er meer of minder disproportie is tussen zijn gevoelens en de mijne; en in al deze gevallen zijn zijn eigen gevoelens de standaarden en maatstaven waarmee hij de mijne beoordeelt (TMS, 16-17) (25).

Wat de definitie betreft is Smith dus niet al te helder in zijn uiteenzetting over de band tussen sympathie en goedkeuring. Maar wel is zonneklaar dat het belangrijkste is dat wij de overeenstemming van de toeschouwersgevoelens met de directe passies verlangen, dat wij verlangen goedgekeurd te worden, gepast gevonden te worden en daarbij verlangen dat deze goedkeuring berust op een sympathie die niet bepaald is, gedetermineerd of gemanipuleerd, door onze eigen directe passies.

Meer in het bijzonder houdt dit in ten eerste dat het essentieel is dat de sympathische emotie wezenlijk verschilt van de directe passie qua heftigheid en modificatie en tegelijkertijd met de directe passie hierin overeenkomt dat zij beide opgeroepen worden door dezelfde situatie.

Ten tweede is het essentieel dat de harmonie tussen de sympathische emotie en de directe passie verlangd wordt. Dit verlangen manifesteert zich als de ontwikkeling van de sensibiliteit, van het sympathiseren met zichzelf en met de ander.

Ten derde veronderstelt de goedkeuring of het oordeel van gepastheid dat de toeschouwer bemerkt of en in welke mate zijn sympathie overeenkomt met de directe passie. Dat zou inhouden dat de goedkeuring, het oordeel van gepastheid, gekenmerkt wordt door precies die *individualiteit* waardoor de sympathie van de toeschouwer wordt gekenmerkt. Vanwege die individualiteit van de sympathie kan dan een bepaald oordeel van een concrete toeschouwer A betwist worden als een *particulier* oordeel door de concrete beoordeelde persoon B. Maar voorzover het oordeel van gepastheid de harmonie tussen de sympathie in het algemeen en de directe passie veronderstelt, wordt de goedkeuring gekenmerkt door een *algemeenheid*. Smith maakt dit als volgt duidelijk.

De goedkeuring veronderstelt altijd een correspondentie van sympathische emoties met de directe passies. Maar het kan voorkomen dat wij als toeschouwers bij een bepaalde situatie helemaal niet de analoge emotie ervaren en toch de oorspronkelijke passie, de reactie van de directe betrokkene, goedkeuren. In dit geval is onze goedkeuring gebaseerd op de *ervaring*: we weten uit ervaring dat wij als wij zouden meeleven gevoels zouden ervaren die overeenstemmen met de passies van de direct betrokkene. Zo bijvoorbeeld in het volgende geval.

Een vreemdeling passeert ons op straat. Hij toont alle tekenen van diepe bedroefdheid. We vernemen dat hij zojuist gehoord heeft dat zijn vader dood is. Het is onmogelijk dat wij in dit geval zijn verdriet niet zouden goedkeuren. Toch kan het vaak gebeuren dat wij zijn hevig verdriet helemaal niet delen en nauwelijks een spoortje zorg om hem hebben - zonder enig gebrek aan medemenselijkheid van onze kant. Misschien zijn zowel zijn vader als hij ons volkomen onbekend, of misschien zijn we met andere dingen bezig en nemen we niet de tijd om zijn situatie levendig voor te stellen.

Maar door ervaring hebben we geleerd dat zo iets ergs natuurlijk zo'n hevig verdriet oproept en we weten dat we ongetwijfeld zeer oprecht met hem zouden meeleven als we de tijd namen om zijn situatie helemaal, in alle opzichten in acht te nemen. Welnu:

Onze goedkeuring van zijn verdriet is gebaseerd op het bewustzijn van deze voorwaardelijke sympathie, zelfs in die gevallen waarin die sympathie in feite niet plaats vindt; en in dit en in vele andere gevallen, corrigeren de algemene regels die afgeleid zijn uit onze voorgaande ervaring van waarmee onze gevoelens gewoonlijk zouden overstemmen, de ongepastheid van onze huidige emoties (TMS, 17-18) (26).

De ervaring van welke gevoelens van ons als toeschouwers zouden corresponderen met de reactie van de direct betrokkene in zo'n situatie levert algemene regels van gepastheid. Deze *algemene regels corrigeren* onze huidige emoties; deze regels volgend oordelen wij onze huidige toeschouwerse moties als ongepast en de reactie van de direct betrokkene als



gepast. De goedkeuring en afkeuring, het oordeel van (on)gepastheid, is dus veel minder dan de sympathie gekenmerkt door individualiteit, terwijl toch de standaard van dat oordeel de sympathie is.

Het is interessant om op dit punt Smiths analyse te vergelijken met de beschouwingen die Winch maakt over precies zo'n geval in zijn artikel *Eine Einstellung zur Seele* (27).

Bij Winch lezen wij: stel dat jij en ik erbij zijn als iemand vreselijk nieuws ontvangt - misschien een bericht dat iemand van wie hij houdt om het leven is gekomen. Als ik dan zeg 'De arme man - wat zal hij lijden!' en jij vraagt daarop 'Wat brengt jou ertoe te denken dat hij zal lijden?' dan is jouw vraag misplaatst. Eerst zou ik denken dat je de situatie niet goed had begrepen. Maar dat is niet het geval als jouw vraag filosofisch bedoeld is. Dan is jouw vraag

an invitation to reflect that my supposition that this man will suffer is rooted in my general experience of human life. The outcome of that general experience is that I should expect any man to suffer in such circumstances (28).

Het gaat hier natuurlijk niet om de algemeenheid van een major van een syllogisme, noch om de algemeenheid van een theorie over wat voor soort zijnde de mens wezenlijk is, merkt Winch op. Daarom kan het niet ter zake doen een rechtvaardiging te vragen van de verwachting dat de man in kwestie zal lijden, en dus kan men niet vragen waarom het feit dat iemand lijdt een reden zou zijn tot medelijden met hem. De verwachting dat deze mens zal lijden en het medelijden met hem zijn begrijpelijk vanuit de condities van 'de context van een gedeeld leven waarin een consensus over onze houdingen ten opzichte van elkaar thuishoort'. In deze context introduceert de werkelijke algemeenheid zichzelf, de algemeenheid die blijkt in de verwachting dat deze man net zo goed als elke persoon zal lijden als hij dergelijk nieuws ontvangt:

The real generality in the present instance is that my reaction to the man I see receiving bad news is a typical, characteristic, constantly repeated feature of the human life in which I share. I may of course observe that life and theorize about it, but I am also part of it and that relation of participation in a life with other human beings (...) itself introduces a generality into my particular reaction to a man on a specific occasion (29).

Winch wijst erop dat de algemeenheid niet alleen aanwezig is in de verwachting dat iedereen zoals deze man zal lijden in dergelijk omstandigheden, maar ook in de verwachting zelf in deze zin dat bijna iedereen die de situatie begrijpt ervan overtuigd zal zijn dat iedereen in dergelijke omstandigheden zal lijden.

Het belangrijke in deze beschouwingen van Winch is zijn stelling dat onze particuliere verwachtingen van, reacties op, overtuigingen aangaande andere mensen geen rechtvaardiging behoeven vanuit een of andere alge-

mene theorie over de menselijke natuur, en dat de algemeenheid van onze verwachtingen en reacties niet gefundeerd is in algemene metafysische overtuigingen. Er is geen behoefte aan een funderende of rechtvaardigende band tussen een algemene theorie over de mens en onze particuliere verwachtingen en reacties, daar in elke particuliere verwachting en reactie al een algemeenheid schuilt die geïntroduceerd is door het samenleven zelf. Deze algemeenheid en onze reacties en overtuigingen zijn *primitief*: zij komen mee met het samenleven zelf.

Winchs stelling dat de ervaring van het samenleven een algemeenheid introduceert die doorwerkt in onze particuliere overtuigingen en reacties is analoog aan Smiths stelling dat de ervaring van het samenleven tot algemene regels leidt. Maar terwijl Smith vanuit een moraalfilosofisch perspectief spreekt, zijn de beschouwingen van Winch veeleer in een epistemologisch perspectief te plaatsen. Winch schijnt zich in dit preadvies te mengen in de filosofische discussie over het scepticisme ten aanzien van andere personen. In deze discussie speelt de kwestie van de verhouding tussen kennis en praxis, tussen filosofie en dagelijks leven een centrale rol (30).

In dit scepticisme wordt het feit dat wij geen onmiddellijk bewustzijn hebben van de gedachten en gevoelens van anderen, zoals wij dat wel hebben van onze eigen gedachten en gevoelens, als reden aanvaard om sceptisch te zijn over de mogelijkheid tot en de betrouwbaarheid van kennis van andere personen. Hierbij wordt impliciet verondersteld dat de enige ware kennis en ware zekerheid die van het zelfbewustzijn zijn. Deze veronderstelling is de stelling van het cartesische ideaal van kennis: alleen die kennis is zeker en waarachtig die even onbetwifelbaar is als het zelfbewustzijn. Het zelfbewustzijn bevat de onmiddellijke zekerheid van het weten van de eigen cogitationes. Deze zekerheid is incorrigibel en zelfverifiërend (31).

De filosoof die op het punt staat dat hij maar één zekerheid heeft, de zekerheid van het zelfbewustzijn, die alle andere kennis voor principieel betwifelbaar houdt en die de zekerheid van het zelfbewustzijn als criterium voor kennis überhaupt aanneemt, deze filosoof heeft inderdaad een reden om te twijfelen aan de kenbaarheid van de gevoelens van anderen. Hij heeft ten minste een reden om de kennis van de gevoelens van anderen geen zekere, betrouwbare kennis te noemen. Voor de cartesiaan is, totdat het bestaan van God bewezen is, een scepticisme ten aanzien van andere personen gerechtvaardigd.

Er bestaat een weerlegging van deze vorm en deze formulering van het scepticisme ten aanzien van andere personen.

De objectant geeft aan de cartesians geïnspireerde scepticus toe dat wij alleen maar een onmiddellijke gewaarwording hebben van onze eigen gevoelens en gedachten en niet van die van anderen. Maar, zo vervolgt de objectant, dat betekent nog niet dat de kenmerken van het zelfbewustzijn



als criterium voor kennis überhaupt aangenomen mogen worden. Ook van de gevoelens en gedachten van anderen is kennis mogelijk, namelijk een kennis die gebaseerd is op waarneming en ervaring. De waarneming van de uitdrukkingen van gevoelens en gedachten bij anderen en de op ervaring gebaseerde inductie dat gevoel of gedachte  $x$  gepaard gaat met uitdrukking  $y$  stellen ons in staat bij het waarnemen van  $y$  te besluiten dat de ander  $x$  heeft. De kennis van gevoelens van anderen komt dus op een andere wijze tot stand dan de kennis van de eigen gevoelens en gedachten maar dit verschil in totstandkoming is geen reden om de ene kennis zeker te noemen en de ander onzeker (32). Derhalve is het scepticisme ten aanzien van andere personen ongegrond voor zover dit scepticisme wordt ingegeven door het cartesische kennis-ideaal. Aldus luidt de weerlegging.

In de beschouwingen van Winch wordt een andere benadering geboden. Gesuggereerd wordt dat dit scepticisme een speculatief, theoretisch, *filosofisch geconstrueerd probleem* is dat misschien niet filosofisch opgelost kan worden maar wel tot zwijgen gebracht in het dagelijks leven. Deze suggestie wordt gewekt als Winch aandacht vraagt voor de primitiviteit van onze reacties en overtuigingen aangaande anderen en voor de primitiviteit van de algemeenheid die in deze reacties, overtuigingen en verwachtingen schuilt. De indruk wordt gewekt dat vragen betreffende de rechtvaardigingsverhouding tussen particuliere overtuigingen, verwachtingen en reacties enerzijds en het algemeen weten over de mens anderzijds, filosofische constructies zijn die als zodanig contrasteren met de praxis van het menselijk leven waarin zulke vragen geen plaats hebben. Smith daarentegen bespreekt de verhouding tussen het particuliere gepastheidsoordeel en de algemene regels van gepastheid als een kwestie die thuishoort in het morele leven zelf (33). Het gepastheidsoordeel komt in principe mee met de sympathie met de situatie van de direct betrokkene. De ervaring van het sympathiseren en oordelen leidt tot algemene regels van gepastheid. Deze regels getuigen van een algemeen besef van gepastheid. Dit besef stelt ons in staat onze goedkeuring en afkeuring uit te spreken ook in de gevallen dat wij ons niet goed in de situatie van de beoordeelde persoon inleven. De oordelen vanuit het algemeen besef van gepastheid gebeuren dus wel op grond van de ervaring van het sympathiseren, maar niet op grond van sympathie met de concrete situatie van de aldus beoordeelde persoon. Hierdoor zijn de oordelen vanuit het algemeen besef van gepastheid onderscheiden van de oordelen vanuit de sympathie met de concrete situatie. Dit onderscheid hoort thuis in het morele leven zelf. Het moreel belangrijke is dat het morele leven zelf de mogelijkheid brengt om de individualiteit van de sympathie die tot een particulier gepastheidsoordeel leidt, te corrigeren.



Het intreden tot het morele leven is het intreden tot de samenleving:

Voor iemand die vanaf zijn geboorte een vreemde in de samenleving zou zijn, zouden de objecten van zijn verlangens, de uitwendige voorwerpen die hem behaagden of pijn deden, zijn aandacht helemaal in beslag nemen. De passies zelf, de verlangens, de afkeer, vreugde, verdriet, die opgeroepen worden door die voorwerpen zouden nauwelijks het object van zijn gedachten zijn, hoewel zij het meest van alles onmiddellijk tegenwoordig aan hem zouden zijn. De idee van deze passies zou hem nooit zo erg kunnen interesseren dat hij er zijn aandacht aan schenkt. Het bemerken van zijn blijdschap zou geen nieuwe blijdschap in hem oproepen, het bemerken van droefheid geen nieuwe droefheid, alhoewel het denken over de oorzaken van die passies vaak beide zou kunnen oproepen. Breng hem in de samenleving, en al zijn eigen passies zullen onmiddellijk de oorzaken worden van nieuwe passies. Hij zal waarnemen dat de mensen sommige goedkeuren, en andere walgelijk vinden. Hij zal opgelucht zijn in het ene geval, en teneergeslagen in het andere; zijn verlangens en afkeer, zijn blijdschap en verdriet zullen nu vaak de oorzaak worden van nieuwe verlangens en nieuwe afkeer: ze zullen hem nu dus diep interesseren en vaak zijn meest aandachtig denken vragen (TMS, 110-111) (34).

Met de *intrede tot de samenleving* ontspringt de ontwikkeling van de morele sensibeleit. Het getroffen worden door de reacties van anderen noopt tot sympathiseren en met het sympathiseren worden de passies geordend volgens hun gepastheid. Het intreden tot de samenleving doet nieuwe passies ontstaan die horen bij het verlangen naar volkomen gepastheid, naar een perfecte overeenstemming tussen de sympathische emoties en de oorspronkelijke passies.

De morele aard van dit verlangen wordt verder verduidelijkt in de analogie tussen esthetische en ethische oordelen.

### 1.7. De analogie tussen esthetische en ethische oordelen

Er zijn twee gevallen te onderscheiden waarbij wij kunnen oordelen over de gepastheid en ongepastheid van de gevoelens van iemand anders: een eerste als het object dat de gevoelens opwekt niet wordt gezien in een speciale verhouding tot de oordelende of beoordeelde persoon, en een tweede als het object wel in een speciale verhouding tot een van beide wordt gezien (TMS, 19).

Voor het eerste geval noemt Smith als objecten kunstwerken en wetenschappelijke werken. Het onderling uiteenlopen van de gevoelens ten opzichte van kunstwerken en wetenschappelijke werken wordt door twee personen die niet in een bijzondere verhouding staan tot deze objecten

niet erg gevonden en in ieder geval niet zo erg dat hun omgang daardoor onmogelijk wordt. Het verlangen naar onderlinge overeenstemming van gevoelens betreffende die objecten is hier niet sterk:

Ofschoon jij dat schilderij, dit gedicht, of zelfs dat filosofische systeem verfoeit terwijl ik het bewonder, is er weinig gevaar dat we daarom ruzie maken. Geen van ons kan redelijkerwijze erg in die dingen geïnteresseerd zijn. Zij zouden allemaal zaken van heel weinig belang voor ons beiden moeten zijn; zodat onze gevoelens nog bijna dezelfde kunnen zijn hoewel onze meningen tegengesteld zijn. ... Ofschoon jouw oordelen in speculatieve aangelegenheden, ofschoon jouw gevoelens in kwesties van smaak helemaal tegengesteld zijn aan de mijne, kan ik gemakkelijk aan deze tegenstelling voorbijgaan; en als ik enig temperament heb, kan ik jouw conversatie toch nog onderhoudend vinden, zelfs als het over die onderwerpen gaat (TMS, 21) (35).

Maar het verlangen naar onderlinge overeenstemming van gevoelens is wel sterk als een van ons bijzonder geraakt is. Als jij niet verontwaardigd bent over het onrecht dat mij is aangedaan of als jouw verontwaardiging in geen verhouding staat tot mijn ressentiment jegens degene die mij dat heeft aangedaan, worden wij onverdraaglijk voor elkaar:

Ik kan jouw gezelschap niet verdragen en jij het mijne niet. Jij bent verward door mijn geweld en gepassioneerdheid, en ik ben woedend om jouw koude insensibiliteit en gebrek aan gevoel (TMS, 21) (36).

Men zou hieruit kunnen concluderen dat de aard van de objecten bepalend is voor het wel of niet verlangen naar overeenstemming van gevoelens; dat wij voor gevoelens ten opzichte van kunstwerken en wetenschappelijke werken zo'n overeenstemming niet of nauwelijks verlangen. Maar die conclusie is verkeerd.

Niet de aard van de objecten is bepalend voor het verlangen naar overeenstemming maar de aard van de relatie tussen het object en de persoon. Het al dan niet verlangen naar overeenstemming is afhankelijk van het al dan niet *bijzondere karakter van de relatie* tussen het object en de persoon. En zo'n bijzondere relatie kan ook bestaan tussen een kunstwerk of wetenschappelijk werk en een persoon. Esthetische en ethische oordelen zijn analoog.

Deze stelling willen wij verduidelijken door nader in te gaan op Smiths beschouwingen over taal, beeldende kunst en muziek. Daarbij besteden wij enige aandacht aan de kunst en kunsttheorie in Engeland en Schotland in de 18e eeuw.

*Taal* is voor Smith voortdurend object van aandacht geweest - waarschijnlijk heeft hij zich vaak de vraag gesteld of taal de fundamenteel ordende instantie van het menselijk samenleven is (37). Tijdens zijn studie in Oxford beleefde hij meer genoegen aan het lezen van klassieke auteurs



dan aan het luisteren naar de uiteenzettingen van zijn professoren, omdat de klassieke schrijvers eleganter zeiden wat ze te zeggen hadden. Hij maakte vertalingen van Italiaanse en Franse geschriften, verbeterde en passant zijn kennis van het Grieks en Latijn.

Zijn eerste openbare voordrachten, gehouden in Edinburgh in 1748-1749 op uitnodiging van Henry Home, de latere Lord Kames, gingen over retoriek en literatuur. Zijn inaugurele rede voor de universiteit van Glasgow was getiteld 'Considerations concerning the first formation of Languages'. Deze rede is geïnspireerd door Rousseau's 'Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes' (38). Gedurende de dertien jaren dat hij 'professor of moral philosophy' was onderwees hij in de zogenoemde 'private classes' retoriek en schone letteren. In al zijn werken is zijn enorme belezenheid en zijn kennis van literatuur, retoriek en grammatica zichtbaar.

In Smiths beschouwingen over taal komt een fundamentele stelling naar voren: taal is een medium waardoor iets wordt gerepresenteerd zodanig dat de lezer of luisteraar wordt geraakt en sympathiseert met het gerepresenteerde. In de 'Lectures on Rhetoric and Belles Lettres', het studentenverslag van de lessen over retoriek en literatuur in de 'private classes', vinden wij drie keer de opmerking dat de schoonheid en kracht van een taaluiting wordt uitgemaakt door de transparantie van de taal zodat de emoties van de auteur zonder storing verstaan worden door de luisteraar of lezer. Bijvoorbeeld:

Als het gevoel van de spreker uitgedrukt wordt op duidelijke, heldere, eenvoudige en verstandige wijze, en als de passie of affectie die hij heeft en die hij aan zijn toehoorder door sympathie wil meedelen, duidelijk en verstandig wordt begrepen, dan en alleen dan heeft de uitdrukking alle kracht en schoonheid die de taal eraan kan geven (LRBL, 25-26) (39).

Volgens deze stelling is de emotie van de auteur of spreker het door de taal gerepresenteerde waarmee de luisteraar of lezer kan sympathiseren.

In redeneringen en narratieve betogen is de schoonheid en betekenis van de taal afhankelijk van de overeenstemming tussen de sympathische gevoelens van de lezer of toehoorder en de door de taal gerepresenteerde gevoelens van (fictieve of historische) personen. Smith onderscheidt binnen de redeneringen didactische betogen, waarin de waarheid van een stelling onderzocht wordt, en retorische betogen, waarin de aanvaarding van een stelling bepleit wordt. In een narratief betoog wil de auteur de lezer of luisteraar vertrouwd maken met de reacties van personen op gebeurtenissen of met gebeurtenissen. Narratieve betogen beschrijven dus 'interne' en 'externe' feiten, emotionele reacties en gebeurtenissen (LRBL, 64). De externe feiten die indruk maken op de lezer of toehoorder zijn belangrijke, grootse gebeurtenissen; dus als een auteur zijn gehoor wil boeien doet hij er goed aan zo veel mogelijk aandacht te besteden aan



dat soort gebeurtenissen (LRBL, 64, 90). De auteur kan dat op directe en indirecte wijze doen. Als hij op directe wijze verhaalt, beschrijft hij de gewichtige gebeurtenis zelf zo gedetailleerd mogelijk. Als hij op indirecte wijze schrijft, beschrijft hij de reacties van mensen die door dat gebeuren worden getroffen. Dan beschrijft hij dus 'interne' feiten; en deze beschrijving kan alleen maar op indirecte wijze gebeuren.

Karakters kunnen zowel op directe als indirecte wijze beschreven worden. Een directe beschrijving omvat alle passies die het karakter vormen en de bijna onoverkomelijke moeilijkheid is dan ook dat de beschrijving een loutere opsomming van een veelheid wordt, waarbij de toon van de passies die juist de karakteristieke eenheid aanbrengt verloren gaat. Als voorbeeld geeft Smith dat men zowel van Cromwell als van Montrone zal zeggen dat zij een militarisme uitstralen, maar daarmee is niet aangegeven dat deze passie bij de een gekleurd is door geslotenheid en bij de ander door openheid. Een karakter kan dan ook beter worden beschreven door de passies op indirecte wijze in het licht te stellen, namelijk door iemands gedragingen te beschrijven. Ook dan blijft het zeer moeilijk de karakteristieke uitstraling van de persoon treffend weer te geven; dat, terwijl in het lijfelijk omgaan die uitstraling ons het eerst treft (LRBL, 80). Als men een interactie wil beschrijven, moet dat wel op de indirecte wijze gebeuren, omdat dan de effecten van de passies, de handelingen, verhaald moeten worden (LRBL, 132). Smith concludeert dat de indirecte wijze het meest geschikt is voor een narratief betoog in het algemeen en voor geschiedschrijving in het bijzonder (LRBL, 89-90) (40). Immers, dan kan de interesse van de lezer of luisteraar opgewekt worden in die zin dat de lezer of luisteraar sympathiseert met de reacties van personen op bepaalde situaties. Volgens Smith zijn Thucydides, Xenophon, Tacitus en Livius goede historiografen juist omdat zij hierin slagen:

De klassieken voeren ons als het ware in de omstandigheden zelf van de acteurs, we voelen voor hen alsof het voor onszelf zou zijn, (LRBL, 96) (41).

Behalve door de directe en indirecte wijze van beschrijven kan een auteur de interesse van zijn publiek meer of minder goed wekken en vasthouden door de lengte van zijn verhoog en de volgorde van de vertelling. Bovendien kunnen grammaticale manoeuvres dienstig zijn: als de lezer zou moeten meeleven met eerbiedwaardige deugden zal de auteur er goed aan doen die deugden te beschrijven in de vergrotende en overtreffende trap; als de lezer zou moeten meeleven met de beminnenswaardige deugden zal de auteur wellicht verkleinwoorden en koosnaampjes kiezen (LRBL, 128). Tenslotte kan de auteur door de keuze van de personages meer of minder goed aangeven wat voor verdriet of vreugde een bepaalde gebeurtenis voor iemand brengt: met een koning die wordt belogen wordt meer meegeleden dan met een bakker (LRBL, 117; cfr. TMS, 51-56). Maar daarmee bevinden wij ons in vertogen van het retorisch type en niet meer in die van het beschrijvend of didactisch type.

Een goede uitwerking van deze stellingen vinden we in Smiths karakterschets van Cicero. Cicero's karakter wordt gekenmerkt door een grote sensibeleiteit. Vaak zien we dat sensibeleiteit gepaard gaat met vrolijkheid en dat was bij Cicero ook zo. Sensibeleiteit gaat tevens vaak samen met openheid die blijkt uit het feit dat zo iemand vaak en graag over zichzelf praat - zoals trouwens ook de Fransen en vrouwen plegen te doen. De grote sensibeleiteit van Cicero toont zich verder doordat hij gemakkelijk diep onder de indruk raakt van gelukkige en onfortuinlijke gebeurtenissen die hemzelf en anderen overkomen. Maar vooral het lijden van anderen treft hem. Dit leidt ertoe dat hij als redenaar eerder de rol van verdediger dan van aanklager op zich neemt. Zelfs als hij aanklaagt, vestigt hij de aandacht op het noodlot waardoor de persoon is getroffen en niet op de slechte intentie en daden van de beschuldigde. Daarbij doet hij dan een beroep op de compassie van de rechters, en wel tegen het einde van zijn rede omdat hij zich er terdege van bewust is dat medelijden kortstondig is. Doordat hij zich bijna uitsluitend richt op de emoties van het gehoor is hij soms onduidelijk over de feiten van de zaak.

Smiths schets van Cicero's karakter toont ons inziens dat een spreker of schrijver er alleen in kan slagen de sympathie van het publiek te wekken met de personen over wie hij spreekt of schrijft als hij zelf voldoende sensibeleiteit heeft en sympathiseert met die personen. De sensibele auteur of spreker kan het 'object' zo interessant maken voor de lezer of toehoorder dat deze erdoor wordt geraakt, dat zijn sensibeleiteit wordt gewekt en verijnd. De sensibele auteur slaagt erin de lezer of luisteraar te doen meeleven met de verhaalde gevoelens van de personen. De waarde van het betoog wordt bepaald door sympathie en sensibeleiteit.

En, zoals wij hebben gezien, de een kan een meer verijnde sensibeleiteit hebben dan de ander. De '*man of taste*' is te onderscheiden van de gewone mensen. Degene die oordeelt dat exquise schoonheid te prefereren is boven lelijkheid, of dat twee maal twee vier is, zal zeker gezien worden als iemand die juist oordeelt maar hij zal niet of nauwelijks bewonderd worden. Onze bewondering wordt opgeroepen door het scherpe en fijnzinnige onderscheidingsvermogen van de '*man of taste*' die allerlei nuances van schoonheid en lelijkheid weet te onderscheiden; zoals ook de geniale wiskundige en de verbeeldingsrijke kunstenaar onze lof verdienen (TMS, 20, 123; EPS, 200, 206). De '*man of taste*', de geniale wetenschapper, de fantastische kunstenaar kunnen ons leren meer en beter te zien. Door hun eigen verijnde sensibeleiteit kunnen zij onze sensibeleiteit verijnen.

De '*man of taste*' in het esthetische, het genie in het wetenschappelijke, zijn zoals de grootmoedige en de menslievende mens in het morele. Zij zijn de excellente personen die onze bewondering verdienen en ons kunnen leren beter te worden.



In zijn essays over *beeldende kunst en muziek* benadrukt Smith opnieuw dat sympathie en sensibilliteit bron en standaard zijn voor esthetische oordelen. In deze opstellen stelt Smith zich de vraag welke rol de nabootsing, de imitatie, speelt voor de esthetische oordelen.

Zeker voor de schilderkunst zou men kunnen menen dat het oordeel dat het schilderij mooi is gebaseerd is op de idee dat het schilderij een goed gelijkende weergave van iets is. Schoonheid zou bestaan in de adequatie van de imitatie (EPS, 178). Maar bij nadere beschouwing blijkt juist de niet-gelijkenis, de dispariteit tussen het kunstwerk en het reëel object vereist te zijn voor de bewondering. Dit wordt vooral duidelijk uit de beeldhouwkunst. Qua kunstvorm heeft het beeld al meer gelijkenis met het werkelijk object: de driedimensionaliteit is aanwezig terwijl de schilderkunst tweedimensionaal is en slechts drie dimensies kan suggereren; bovendien zijn beelden meestal zeer nauwkeurige gelijkenissen van onze lichaamsvormen. Maar als deze al gegeven gelijkenissen vervolmaakt zouden worden door bijvoorbeeld de ogen van het beeld te kleuren, wordt het beeld afschuwelijk. Denk maar aan wassen beelden: deze worden niet mooi gevonden, eerder beledigend of hooguit curieus. Ze worden niet mooi gevonden omdat de nabootsing van levende mensen zo sterk is dat datgene wat ontbreekt in het beeld, datgene waardoor zij echt levend zouden worden, een ondraaglijk gemis wordt (EPS, 181). Niet de perfectie van de nabootsing, de adequatie van een imitatie van een origineel maakt de schoonheid van het kunstwerk uit. Kunst is dan ook nooit misleidend bedoeld in de zin dat het kunstwerk abusievelijk voor het origineel gehouden zou moeten worden. De dispariteit tussen het kunstwerk en het origineel is essentieel voor onze bewondering. Anderzijds echter moet de dispariteit tussen het kunstwerk en het origineel niet zo groot zijn dat het kunstwerk totaal onbegrijpelijk wordt. De goede, mooie schilderijen en beelden komen ons voor als prachtige artefacten die verschillen van natuurlijke fenomenen juist hierin dat zij als het ware hun eigen verklaring met zich meebrengen en zelfs voor het oog de manier waarop ze gemaakt zijn demonstreren. Onze bewondering voor en verbazing over het kunstwerk wordt dan ook gecompleteerd door de voldoening van het begrijpen:

We verwonderen ons en verbazen ons over het effect; en het doet ons genoegen en maakt ons blij dat we merken dat we, in enige mate, kunnen begrijpen hoe dat wonderlijk effect is geproduceerd (EPS, 185) (42).

De esthetische waardering is niet gefundeerd in de adequatie van de imitatie. Een kunstwerk roept waardering op als het iets voorstelt op zo'n wijze dat de toeschouwer erdoor geraakt wordt en met het voorgestelde of tegenwoordig gestelde - gaat sympathiseren.

De enige kunstvorm waarin de representatie ontbreekt is de instrumentale muziek. De beeldende kunst roept, juist omdat zij gevoelens van



anderen verbeeldt, sympathische gevoelens bij de toeschouwer op; instrumentale muziek roept onmiddellijke gevoelens op:

Het effect van instrumentale muziek op de geest wordt wel zijn expressie genoemd. Qua gevoel lijkt het dikwijls op het effect van wat de expressie van de schilderkunst genoemd wordt en is soms even interessant. Maar het effect van de expressie van schilderkunst komt altijd voort uit de gedachte aan iets dat, hoewel klaar en helder gesuggereerd door de tekening en kleuren van de beeltenis, zelf helemaal verschilt van die tekening en kleuren. Het effect van de expressie ontstaat uit de sympathie of antipathie met de gevoelens, emoties en passies die het gedrag, de handeling, de stijl en houding van de gerepresenteerde personen suggereren. Daarentegen suggereren de melodie en harmonie van instrumentale muziek helemaal niet iets anders dan die melodie en harmonie. Het effect van de instrumentale muziek is het onmiddellijk effect van die melodie en harmonie en niet van iets anders dat door deze wordt aangeduid en gesuggereerd: in feite beduiden en suggereren zij niets (EPS, 205-206) (43).

De gevoelens die de instrumentale muziek oproept zijn dus geen sympathische maar oorspronkelijke en onmiddellijke gevoelens (EPS, 198).

Met deze beschouwingen benadrukt Smith dat beeldende kunsten en muziek esthetische waarden hebben niet omdat en voor zover zij min of meer geslaagde nabootsing van de werkelijkheid zijn, maar omdat en voor zover zij de sensibiliteit en sympathie van de toeschouwer opwekken en verfijnen.

In dit opzicht zijn Smiths opstellen over beeldende kunst en muziek representatief voor de in de tweede helft van de achttiende eeuw *algemene overtuiging* dat de sensibiliteit voor kunstwerken en wetenschappelijke werken gewekt en verfijnd kan worden.

Deze overtuiging blijkt uit het plotseling verschijnen van musea, kunst-academies, monumenten van geleerden op openbare plaatsen (44). In 1732 komen bustes van Locke, Newton, Wollaston, Clarke in de tuin van koningin Caroline te Richmond; in 1737 komt in Florence een monument voor Galileo; in 1740 voor Shakespeare in Westminster Abbey; en 1755 voor Newton in Trinity College te Cambridge; in 1780 voor Descartes in Stockholm; in 1781 voor Grotius te Delft (45).

Het beste getuigenis van de algemene overtuiging dat de sensibiliteit gewekt en verfijnd kan worden is de opkomst van de *roman*. In 1740 publiceert Samuel Richardson 'Pamela, or virtue rewarded'. Het publiek reageert laaiend enthousiast. Zelfs Smith, die vindt dat de roman zich in het algemeen slechts richt op de verrassing en de nieuwsgierigheid van de lezer, noemt Richardson een betere leraar dan de Stoa als het gaat om te leren welke houdingen gepast zijn ten aanzien van onze naasten als hun iets overkomt (TMS, 143). Wat Pamela overkomt is gauw verteld. Pamela

is kamenierster van een dame van adel. Als deze dame overlijdt, blijft Pamela achter met het overige personeel en de zoon des huizes, mr. B. Deze jongeman probeert Pamela te verleiden, maar ondanks zijn niet zachtzinnige pogingen slaagt Pamela erin haar maagdelijkheid te bewaren en uiteindelijk met mr. B. te trouwen.

De deugd van Pamela die wordt beloond is echter niet haar kuisheid en standvastigheid daarin. Het huwelijk is dan ook niet de beloning voor die maagdelijke verdienste. Pamela's verdienste is dat zij de interesse van mr. B. voor zich weet te winnen en te houden.

Richardson maakt dat zonneklaar vooral door de stijl en de structuur van de roman. De roman is een geheel van brieven en dagboekfragmenten, van correspondentie van Pamela aan haar ouders. Zij beschrijft haar emotionele reacties op het handelen van mr. B. In het over zichzelf schrijven neemt zij afstand van zichzelf, zij is aanwezig als beschreven persoon. In de beschrijvingen lezen wij hoe zij er geleidelijk in slaagt de belangstelling van mr. B. te wekken en dat niet alleen voor haar lichamelijke schoonheid. Mr. B. wordt haar lezer, en weldra, letterlijk en figuurlijk, haar *correspondent*. Het huwelijk is de symbolisering van deze correspondentie, die in het huwelijk ook wordt voortgezet. De roman eindigt dan ook niet met een beschrijving van de bruiloft maar geeft weer hoe Pamela haar correspondentie en conversatie met mr. B. voortzet en hoe zij zelfs met de familie van mr. B. tot een hartelijke, wellevende omgang komt. De deugd van Pamela is haar sensibeleiteit en haar vermogen om de sympathie van mr. B. te verwerven en te behouden.

De roman was een succes. Niet alleen bij de geletterde burger maar ook bij de klassiek gevormde literator. Diderot schrijft:

O Richardson! Ondanks onszelf nemen wij een rol aan in je werken, nemen we deel aan de conversatie, keuren we goed, misprijzen we, worden kwaad of verontwaardigd ... Ik kan me de eerste keer dat ik Richardsons romans in handen kreeg nog herinneren. Ik was op het platteland. Ik was zo opgetogen! Elk moment voelde ik mijn geluk afnemen, per pagina. Weldra onderging ik het gevoel dat mensen die lange tijd hebben samengeleefd en zo uit elkaar zullen gaan gewaar worden. Aan het einde kwam het me voor dat ik plots alleen was gelaten ... (46).

Diderot is de lezer die Smith voorstelt: hij sympathiseert met de gevoelens van de personages uit het verhaal.

De roman 'Pamela, or virtue rewarded' is exemplarisch. De roman zelf toont door zijn stijl, structuur en inhoud dat sympathie en sensibeleiteit bron en standaard zijn van ethische waarderingen; het enthousiasme waarmee het publiek de roman ontvangt toont dat sympathie en sensibeleiteit bron en standaard zijn van esthetische waarderingen.

Dit verband tussen ethische en esthetische oordelen wordt door Cox verder inzichtelijk gemaakt:



Yet a belief in the obvious value of the principles of sympathy and sensibility was so common that it formed the basis of at least a general standard of taste; certainly, it shaped the literature of the period as decisively as any definite standard might have. And these two principles provided a very plausible foundation for such a rough standard of art: they were assumed to be principles that not only give the self inherent moral significance but also preserve it from a sterile isolation and enable it to communicate with other selves (47).

Cox schrijft dit in zijn bijzonder boeiende studie "The Stranger within Thee", Concepts of the Self in Late Eighteenth-century Literature', waarin hij aandacht schenkt aan de esthetica en filosofie uit deze periode. Cox toont aan dat sensibiliteit en sympathie als vorm van sensibiliteit bepalend zijn voor de eigen *morele identiteit en waarde*. Het ik wordt gevormd en betekend door sympathie.

Volgens Cox is Smiths 'Theory of Moral Sentiments' de meest ingenieuze en volledige filosofische beschouwing over precies deze draagwijdte van sensibiliteit voor het begrip 'zelf'. In zijn slechts vier bladzijden lange beschouwing over Smiths theorie van morele gevoelens citeert Cox de passage waarin Smith de intrede tot de samenleving als een intrede tot de morele orde beschrijft. Over Smiths theorie stelt Cox kort en krachtig:

In Smith's system, imaginative sympathy is the crucial process that allows us to break free of our native solipsism, internalize the attitudes of other people, and become conscious of our moral identity and significance (48).

Dit verband tussen sympathie en het besef van de eigen morele identiteit en waarde ligt ten grondslag aan Smiths betoog dat ons verlangen naar sympathie en overeenstemming van de sympathische gevoelens ten opzichte van iets met onze oorspronkelijke gevoelens afhankelijk is van het bijzondere karakter van de verhouding waarin wij tot dat iets staan. Het aanknopingspunt wordt geboden door zijn bespreking van de reacties van Voltaire, Pope, Gray en Racine op de publieke waarderingen van hun kunstwerken. Toen Voltaire en Pope negatieve reacties ontvingen, reageerden zij door deze kritieken fel te bekritisieren in nieuwe geschriften. Toen Gray en Racine negatieve reacties ontvingen, keerden zij het publiek de rug toe. Over Racine zegt Smith:

Racine walgde zo van het onverschillig succes van zijn Phaedra, misschien wel de fijnste tragedie die in enige taal bestaat, dat hij besloot niets meer voor het toneel te schrijven hoewel hij in de kracht van zijn leven was en op het hoogtepunt van zijn capaciteiten (TMS, 123) (49).

Toen Racine vernam dat het publiek zijn tragedie lelijk vond was hij daardoor dus zo gekwetst dat hij zijn interesse in de interesse van het publiek heeft opgegeven. Hij wenste niet meer als tragedieschrijver voort



te bestaan. Racine werd niet erkend in datgene waarmee hij zich identificeerde, en dit gebrek aan erkenning was voor hem de reden zich niet verder te identificeren met tragedies - hij gaf zijn waarde en identiteit als tragedieschrijver op (50).

Voltaire en Pope daarentegen identificeerden zich sterker met hun geschriften en vochten voor hun identiteit en waarde als schrijvers juist door te reageren op de publieke oordelen, door de erkenning te blijven verlangen. Het verlangen naar *overeenstemming* van sympathische gevoelens met de eigen gevoelens is het verlangen *erkend* te worden in datgene waarmee men zich identificeert. De identificatie met iets is precies de bijzondere verhouding waarover Smith spreekt als hij zegt dat wij alleen naar overeenstemming van gevoelens verlangen als wij in een bijzondere verhouding tot iets staan; wij verlangen in datgene waarmee wij ons identificeren erkend te worden (zie hierboven, p. 20 en 21). *Het verband tussen de bijzondere verhouding van iemand tot iets en zijn verlangen naar overeenstemming van sympathische gevoelens met zijn eigen gevoelens ten opzichte van dat iets, is precies het verband tussen identificatie en het verlangen naar erkenning.* En zoals uit de geschiedenis van Racine, Pope, Gray en Voltaire blijkt, kunnen wij ons identificeren met kunstwerken.

Echter, omdat de sympathische emotie die gekenmerkt wordt door onophefbare individualiteit de standaard is voor het vaststellen van de overeenstemming tussen de sympathische gevoelens en de oorspronkelijke passies, is de overeenstemming zelf, is de erkenning, is de goedkeuring door de ander een particulier oordeel. De sensible persoon neemt deze particulariteit op als reden tot verfijning van zijn sensibiliteit. Dit is wat Voltaire en Pope deden.

Deze particulariteit van het oordeel van de ander houdt ook in dat de bepaling van de morele identiteit en eigen waarde niet absoluut is. Cox merkt terecht op dat het zelf wankel blijft. De morele identiteit en waarde zijn vlottend, vluchtend omdat deze bepaald worden door het sympathiseren:

Sympathy is an impulse or, more precisely, a form of sensibility that connects the inner with the outer world. But for this very reason, when it is regarded as something that gives shape and significance to the individual self, distinctions between the self conditioned by society and the self defined by inner principle become difficult to maintain: the 'true self' wavers on the margin of two worlds (51).

Het wankelende ware zelf is het zelf voor wie de identiteit en de waarde niet gegeven zijn en nooit definitief vastgesteld zijn maar voortdurend bepaald worden in een niet aflatende openheid tot de externe wereld, het andere en de anderen. Deze openheid is de vooronderstelling van de sympathie, die zeer terecht een vorm van sensibiliteit wordt genoemd.

Maar Smith introduceert de *onpartijdige* toeschouwer en stelt dat de sympathie van de onpartijdige toeschouwer de nauwkeurige standaard voor gepastheid is. Brengt de sympathie van de onpartijdige toeschouwer een absoluut geprivilegieerd oordeel met zich mee?

## 2. Onpartijdigheid

### 2.1. Inleiding

De vraag is gerezen of de sympathie van de onpartijdige toeschouwer als exacte standaard van gepastheid een absoluut geprivilegieerd oordeel is dat een absolute goedkeuring inhoudt en een absolute vaststelling van de morele identiteit en waarde van de persoon.

Het concrete oordeel van gepastheid dat meekomt met de sympathie van de concrete toeschouwer is particulier aangezien het wordt gekenmerkt door de individualiteit van het oordeelsvermogen. In het concrete particuliere oordeel schuilt wel de algemeenheid die geïntroduceerd wordt door de ervaring van het sympathiseren. De algemene regels van gepastheid getuigen van een weten van gepastheid dat door de ervaring wordt verworven. Dit weten stelt ons in staat toch een oordeel van gepastheid uit te spreken over een concrete reactie in een bepaalde situatie zelfs als wij ons niet levendig in die situatie indenken. Als nu de sympathie van de onpartijdige toeschouwer de exacte standaard van gepastheid is, wil dit dan zeggen dat het oordeel van de onpartijdige toeschouwer absoluut is? Staat de sympathie van de onpartijdige toeschouwer voor een absoluut weten van gepastheid dat principieel verschilt van het weten van de concrete toeschouwer? Wat betekent het woord 'onpartijdig' in Smiths moraalfilosofie?

### 2.2. De onpartijdige toeschouwer in de theorie van morele gevoelens

Het woord 'onpartijdig' wordt terloops ingevoerd in TMS. Smith gebruikt dit woord voor het eerst als hij opmerkt dat de direct betrokkene zichzelf gaat verplaatsen in de positie van de concrete toeschouwer. Dan gaat de direct betrokkene zichzelf in 'het oprechte en onpartijdige' licht van de toeschouwerspositie zien (TMS, 22). Het woord 'onpartijdig' verschijnt voor het eerst als bijvoeglijk naamwoord bij 'toeschouwer' als Smith spreekt over de bijzonder moeilijke situaties waarin iemand wel zo'n uitzonderlijk grote zelfbeheersing aan de dag kan leggen dat hij waarlijk grootmoedig is, maar toch nog niet voldoende zelfbeheersing om volkomen gepast gevonden te worden, dat wil zeggen om de volledige instemming



van de onpartijdige toeschouwer te hebben (TMS, 16; cfr. hoofdstuk 1, 1.5.).

De uitdrukking 'de onpartijdige toeschouwer' wordt frequent gebruikt als synoniem met de indifferente toeschouwer (bijvoorbeeld TMS 39, 69-70), de indifferente omstander (TMS 69-70), een weldenkend mens, het menselijk gemoed, de mensheid (bijvoorbeeld TMS 70, 81-85). In deze passages betekent 'de onpartijdige toeschouwer' een willekeurige concrete persoon die niet in een bijzondere relatie staat tot degene met wie hij sympathiseert (1). De bedoelde *bijzondere relatie* kan de relatie tussen dader en getroffene zijn. De onpartijdige toeschouwer is onpartijdig in de zin dat hij zowel ten opzichte van de dader als ten opzichte van de getroffene dezelfde afstandelijkheid betoont. Smith geeft ter verduidelijking een vergelijking met oordelen op basis van de waarneming. Zoals voor het oog van het lichaam objecten groot of klein verschijnen niet volgens hun werkelijke afmetingen maar volgens hun afstand tot de kijker, zo ook verschijnen objecten voor het oog van de geest. De fouten in de grootte-oordelen op grond van de waarneming worden gecorrigeerd door de ervaring en de gewoonte die ons leren de objecten te zien vanuit een standpunt van waaruit de waarneming hier en nu kan worden vergeleken met andere waarnemingen zodat een waar oordeel resulteert. Voor het beoordelen van de passies is er ook zo'n correctie:

We moeten ze niet vanuit onze eigen plaats bezien, noch vanuit de plaats van de getroffene, maar vanuit de plaats en met de ogen van een derde persoon, die geen particuliere relatie heeft met ons of hem, en die met onpartijdigheid tussen ons onderscheidt (TMS, 135) (2).

De bijzondere relatie van dader en getroffene bestaat echter bijna altijd tussen onszelf en degenen met wie wij leven. Als de ander onmiddellijk vanuit zijn aangenaam en onaangenaam getroffen zijn door onze daden op ons reageert is zijn oordeel partijdig; de ander is dan partij bij onze daden en geen toeschouwer. Wij verweren ons tegen deze partijdige reacties door ons het oordeel van een onpartijdige toeschouwer in te denken:

Als wij onze entree in de wereld maken gewinnen wij ons eraan te bedenken welk gedrag waarschijnlijk aangenaam is voor degenen met wie wij verkeren, onze ouders, onze meesters, onze kameraden, daartoe gedreven voor het natuurlijke verlangen anderen te behagen. We richten ons tot individuen en jagen gedurende enige tijd vrolijk het onmogelijke en absurde project na de goede wil en goedkeuring van iedereen te winnen. Maar de ervaring leert ons al snel dat die universele goedkeuring totaal onbereikbaar is. Zodra wij belangrijker zaken te behartigen hebben, ondervinden wij dat we door de een een plezier te doen de ander tekort doen, en dat we met een toegeeflijkheid voor de een een heel volk irriteren. Het eerlijkste en billijkste gedrag moet wel vaak de belangen van

particuliere personen dwarsbomen en hun verlangens frustreren, personen die zelden voldoende billijkheid hebben om in de gepastheid van onze motieven te treden, of om te zien dat dit gedrag, hoe onaangenaam ook voor hen, perfect past in onze situatie. Om onszelf te verdedigen tegen zulke partijdige oordelen, leren wij al gauw een rechter tussen ons en degenen met wie wij leven te construeren in onze geest. We vatten onszelf als handelend in de aanwezigheid van een volkomen oprecht en billijk persoon, iemand die geen bijzondere relatie heeft tot ons of tot degenen wiens belangen door ons gedrag geraakt worden, iemand die noch de vader, broer, vriend van hen of van ons is, maar die gewoon een mens in het algemeen is, een onpartijdige toeschouwer die ons gedrag beschouwt met dezelfde onverschilligheid waarmee wij het gedrag van anderen beschouwen (TMS, 129) (3).

De aldus geconstrueerde onpartijdige toeschouwer wordt ook wel de *veronderstelde* of de *verbeelde* onpartijdige toeschouwer genoemd.

In het derde deel van TMS analyseert Smith de zelfbeoordeling. Dan wordt de onpartijdige toeschouwer gebruikt als synoniem met het *geweten* of 'the man within'. Het gewetensoordeel kan weliswaar afwijken van de oordelen van concrete toeschouwers, maar is principieel afhankelijk van die oordelen. In hoofdstuk 3 analyseren wij Smiths uiteenzettingen over het geweten. De sympathie van de onpartijdige toeschouwer wordt gedacht als *precieze standaard* van volkomen gepastheid. De minder of meer precies beleefde ervaring van het oordelen en beoordeeld worden, van het sympathiseren en voorwerp van sympathie zijn, leidt tot een minder of meer precies bepaalde idee van gepastheid:

In de geest van elke mens bestaat een dergelijke idee (nl. idee van exacte gepastheid en perfectie), geleidelijk gevormd vanuit zijn waarnemingen van het gedrag en karakter van hemzelf en van anderen. ... Deze idee is in elke mens meer of minder nauwkeurig getekend, de kleuring is meer of minder juist, de contouren meer of minder scherp getrokken, naar gelang de fijnheid en scherpte van de sensibiteit, waarmee die waarnemingen gebeurden, en naar gelang de zorg en aandacht besteed in het vormen van die idee (TMS, 247) (4).

Smith wijst erop dat zijn moraalfilosofie zich door de stelling dat de precieze standaard van gepastheid de sympathie van de onpartijdige toeschouwer is, onderscheidt van de andere systemen die eveneens beweren dat de deugd bestaat in gepastheid: nl. de systemen van Plato, Aristoteles, de Stoa, Clark, Wollaston, Shaftesbury:

Geen van deze systemen geeft, of pretendeert zelfs te geven, een precieze standaard waardoor de gevoeligheid of gepastheid van een emotie vastgesteld of beoordeeld kan worden. Die precieze en welonderscheiden standaard kan nergens gevonden worden dan in de



sympathische gevoelens van de onpartijdige en goed geïnformeerde toeschouwer (TMS, 294) (5).

Deze passages waarin de onpartijdige toeschouwer wordt voorgesteld als willekeurige concrete persoon, als verbeelde persoon, als representant van volkomen gepastheid, als representant van de precieze standaard van gepastheid, hebben aanleiding gegeven tot uiteenlopende interpretaties van het begrip 'de onpartijdige toeschouwer' en daarmee tot uiteenlopende typering van Smiths moraalfilosofie.

## 2.3. Het conflict tussen de empirische en de idealistische interpretatie van het begrip de onpartijdige toeschouwer

### 2.3.1. *De onpartijdige toeschouwer als empirisch ideaaltype*

In zijn studie over Smiths moraalfilosofie verdedigt T.D. Campbell een sociologische interpretatie van het begrip de onpartijdige toeschouwer (6). Volgens Campbell is de onpartijdige toeschouwer een empirisch ideaaltype, ideaal in de zin dat abstractie wordt gemaakt van die kenmerken van concrete toeschouwers die gerelateerd zijn aan hun specifieke belangen van particuliere individuen die als waarnemers bij een situatie zijn betrokken; empirisch in de zin dat, eenmaal die abstractie doorgevoerd, de responsen van de onpartijdige toeschouwer geïdentificeerd mogen worden met de consensus waartoe elke groep nadert, consensus in de attitudes ten aanzien van het gedrag van hun groepsgenoten. Deze consensus kan empirisch vastgesteld worden (7). Als *toeschouwer* is de onpartijdige toeschouwer dan een representant van 'de gemiddelde, of normale, of gewone mens' (8). Als *onpartijdige* toeschouwer is de onpartijdige toeschouwer indifferent in deze zin dat hij geen speciale reden heeft om de ene persoon boven de andere te prefereren omdat 'hijzelf niet geraakt wordt door de oorzaken of gevolgen van de handeling van de actor' (9). Aldus stelt Campbell dat de onpartijdige toeschouwer als absolute standaard en idee van volkomen gepastheid verenigbaar is met de onpartijdige toeschouwer als concrete maar niet betrokken mens.

De onpartijdige toeschouwer representeert een relatief stabiele standaard voor morele oordelen, namelijk de norm van het gemiddelde van de reacties van actoren en toeschouwers. Het gemiddelde wordt gevormd doordat morele onenigheden worden uitgevaagd. De onpartijdige toeschouwer representeert dan niet alleen een statistisch gemiddelde maar ook het compromis van de gevoelens van toeschouwers en participanten. In moderne terminologie zegt Campbell dit zo:

'The spectator's attitudes are a condition of equilibrium, in the sense of a balance of forces ...' (10).

Dit *evenwicht* bezit een soort objectiviteit die niet het type objectiviteit is van de werkelijke idealiteit van de nauwkeurige standaard voor perfecte gepastheid die door de ratio gekend zou kunnen worden, maar het type objectiviteit van de concrete gemeenschap:

To talk of the impartial spectator is simply a short-hand way of referring to the normal reaction of a member of a particular social group, or of a whole society, when he is in the position of observing the conduct of his fellows. This is a sociological concept far removed from the abstract speculations of the Ideal Observer Theory (11).

### 2.3.2. *Het onderscheid tussen empirisme en idealisme als onderscheid tussen de feitelijke toeschouwer en de onpartijdige toeschouwer*

De door Campbell voorgestelde verenigbaarheid van empirie en ideale realiteit is betwist door Lindgren in zijn boek 'The Social Philosophy of Adam Smith' (12). Volgens Lindgren is de sociologische interpretatie van Campbell en anderen niet helemaal juist omdat dan onvoldoende wordt benadrukt dat het begrip de onpartijdige toeschouwer betrekking heeft op de maatstaf voor morele oordelen en de moeilijkheid is juist dat er twee standaarden zijn (13). Een standaard is de mate van de *gewoonlijke* gepastheid, het meer of minder gepast zijn van een gevoel en handeling aan een situatie. Deze wordt door de sociologen als de enige standaard van gepastheid beschouwd. Maar Smith zegt duidelijk dat er nog een tweede standaard van gepastheid is, namelijk voor *perfecte* gepastheid, oftewel, het ideaal van perfectie is de standaard. Daaruit volgt, aldus Lindgren:

The criterion of moral judgments, then, is a complex of two standards, the ideal of performance and the norm of performance ... (14).

Het begrip de onpartijdige toeschouwer refereert volgens Lindgren veeleer naar het ideaal van perfectie dan naar de norm van gewoonlijke gepastheid (15). Als representant van het ideaal van perfectie, stelt de onpartijdige toeschouwer een billijkheid tegenwoordig die wordt bepaald door het belang de gemeenschap onder de mensen tot stand te brengen en te handhaven. De norm van de gewoonlijke gepastheid is niet meer dan een statistisch gemiddelde van verschillende belangen, of men dat nu evenwicht noemt of niet. Lindgren voegt toe dat het ideaal van perfectie dat wordt gerepresenteerd door de onpartijdige toeschouwer zeker geen hemels prototype is dat per definitie niet kan worden bereikt in de empirische, werkelijke menselijke gedragingen. In beginsel is het ideaal bereikbaar, in feite gebeurt dat zelden.

Tenslotte wijst Lindgren erop dat Smith een bijzonder motief heeft voor de twee standaarden:



Smith's belief that all men aspire to conforming their character to the same ideal disposition was rooted in his deep and abiding conviction that men are by nature social beings, that they recognize this in the ordinary course of their development and that relating to one another through sympathetic identification with as intimate and as shared a temperament as circumstance permits and wit suggests, is the very essence of social life ... (16).

Terwijl Lindgren niet diep ingaat op de vraag naar de *verhouding* tussen de twee standaarden, besteedt Haakonssen daar wel aandacht aan in zijn studie 'The Science of a Legislator. The natural jurisprudence of David Hume and Adam Smith' (17).

Volgens Haakonssen wordt door het sympathiseren van concrete actoren en toeschouwers een 'propriety-in-use' bereikt, die wordt uitgedrukt in gemene maatschappelijke standaarden. Deze standaarden zijn voldoende om het maatschappelijk leven mogelijk te maken. Dit leven wordt dan gekenmerkt door een normaliteit of *de facto moraliteit*. Deze feitelijke moraliteit echter wordt gecomplementeerd door een *ideale moraliteit* die wordt ontwikkeld vanuit de feitelijke moraliteit. Die ontwikkeling begint als mensen zich niet alleen afvragen of anderen hun gedrag gepast vinden maar ook of hun gedrag gepast *is*. Volgens Haakonssen is het stellen van deze vraag het vragen naar het oordeel van een onpartijdige of ideale toeschouwer. Dat wil zeggen dat mensen vragen naar de absolute gepastheid van hun gevoelens. Het stellen van deze vraag, die zich ontwikkelt vanuit de feitelijke moraliteit, bestaat in de maatschappelijke werkelijkheid op de wijze van een zoekproces. Het zoekproces is een voortdurend elimineren van gedrag dat niet compatibel is met het maatschappelijk leven. Haakonssen besluit dan over de verhouding tussen de twee standaarden:

The real spectator introduces the impartial spectator and the result is a lifelong adjustment of behaviour (18).

De idealiteit van de standaard van gepastheid die wordt benadrukt door Lindgren en Haakonssen wil zeggen dat het oordeel van de onpartijdige toeschouwer de absolute norm van absolute gepastheid representeert. Dit absolutisme komt duidelijker naar voren in Firths uiteenzetting over de ideale waarnemer.

### 2.3.3. *De ideale waarnemer als wezen van het absolutistisch idealisme*

In zijn artikel 'Ethical Absolutism and the Ideal Observer' bespreekt Firth het type ethische analyse waarin gebruik gemaakt wordt van het begrip de ideale waarnemer. Dit type ethische analyse heeft in de eerste helft van de 20ste eeuw weinig aandacht gekregen. Volgens Firth is dat te betreuren omdat dit type analyse

'seems to be capable of satisfying the major demands of certain schools of ethical thought which are ordinarily supposed to be diametrically opposed to one another' (19).

Door verschillende klassieke moralisten echter is deze analyse ontwikkeld en verdedigd. In een voetnoot noemt Firth Adam Smith, David Hume en Henry Sidgwick als dergelijke moralisten.

Volgens Firth is het type analyse van ethische beweringen waarin gebruik gemaakt wordt van de figuur de ideale waarnemer absolutistisch en dispositioneel. Hij definieert *absolutistisch* in negatieve zin: een uitspraak is absolutistisch als ze niet relativistisch is; en een uitspraak is relativistisch als de betekenis van de uitspraak niet uitgedrukt kan worden tenzij een egocentrische term wordt gebruikt, een term waarvan de betekenis systematisch afhankelijk is van de spreker, of van tijds- en plaatsbepalingen. Het relativisme heeft noodzakelijk tot gevolg dat dezelfde handeling juist en niet-juist genoemd kan worden zonder dat deze uitspraken logisch contradictorisch zijn, mits zij door verschillende sprekers, op verschillende plaatsen of verschillende momenten worden gedaan. Een absolutistische analyse van ethische uitspraken bevat dergelijke individualiteitsbepalingen niet en dat impliceert dat volgens de absolutistische analyse geldt:

that ethical statements are true or false, and consistent or inconsistent with one another, without special reference to the people who happen to be asserting them (20).

De analyse is *dispositioneel* indien de ethische uitspraken geconstrueerd worden als beweringen dat een *ideale waarnemer* geneigd is op iets op een bepaalde wijze te reageren. De reden waarom het begrip de ideale waarnemer wordt gebruikt is negatief: indien men zou uitgaan van de dispositie van actuele wezens zou de waarheid van de bewering afhangen van het feitelijk bestaan van dat wezen, en indien men zou uitgaan van de dispositie van een groep personen zou de waarheid van de bewering statistisch bepaalbaar zijn. Door uit te gaan van de ideale waarnemer worden de mogelijkheden van consistentie en inconsistentie, van absolute waarheid en onwaarheid van de ethische uitspraken gewaarborgd, omdat de ideale waarnemer bepaald is als een wezen wiens reacties *per definitie* bepalen of een ethisch oordeel waar of onwaar is (21).

Hieruit volgen dan drie kenmerken van de analyse. De absolutistische dispositionele analyse is objectivistisch, relationeel en empirisch. De analyse is *objectivistisch* in logische en ontologische zin. Dit betekent dat de ideale waarnemer slechts denkbaar moet zijn; het feitelijk bestaan of niet-bestaan van de ideale waarnemer is logisch irrelevant voor de waarheid en onwaarheid van de ethische beweringen (22). De analyse is *relationeel* omdat de ethische termen refereren naar de relatie tussen de reacties van de ideale waarnemer en datgene waaraan de ethische term wordt geprediceerd (23). Tenslotte zou de absolutistische dispositionele



analyse *empirisch* kunnen zijn. Indien de definiërende kenmerken en de reacties van de ideale waarnemer psychologisch bepaalbaar zijn, is de analyse empirisch zoals fysica een empirische wetenschap is.

Het centrale punt van de absolutistische dispositionele analyse is derhalve dat de *reacties van de ideale waarnemer op iets per definitie de waarheid en onwaarheid, de consistentie en inconsistentie en de betekenis van ethische oordelen bepalen* (24). Daarmee verschijnt ook het motief dat mensen hebben om een dergelijke analyse te ontwerpen volgens Firth. Dit motief is de *twijfel* die mensen hebben over de morele juistheid of onjuistheid van een daad terwijl zij een emotie van morele goedkeuring ten opzichte van die daad voelen. Deze twijfel is mogelijk op voorwaarde dat het gevoel van morele goedkeuring niet gedefinieerd is als een produkt van een morele overtuiging zodanig dat de vraag naar de rechtvaardiging van het gevoel niet opkomt. Met andere woorden, de mogelijksvoorwaarde voor en het motief tot het ontwerpen van een absolutistische dispositionele analyse is de ervaring van mensen dat zij een morele goedkeuring voelen ten opzichte van iets en tegelijkertijd eraan twijfelen of dat iets echt moreel juist is (25). De reacties van de ideale waarnemer zijn zo dat dergelijke ervaring per definitie onmogelijk is: zijn voelen van goedkeuring ten opzichte van iets is het stellen van de waarheid van het oordeel dat die daad moreel juist is.

De volgende stap die Firth zet is het noemen van de *eigenschappen* van de ideale waarnemer, eigenschappen die derhalve de identificatie van de 'subjectieve' reactie met de waarheid van het ethisch oordeel bepalen. Dank zij die eigenschappen is de reactie van de ideale waarnemer waarheidsbepalend, terwijl, *mutatis mutandis*, het ontbreken van die eigenschappen bij concrete waarnemers bepalend zijn voor de mogelijkheid van het samengaan van twijfel over het moreel oordeel en het voelen van morele goedkeuring. De methode om deze eigenschappen op het spoor te komen is dan ook eenvoudig een onderzoek van 'the procedures which we actually regard, implicitly or explicitly, as the rational ones for deciding ethical questions', of, in negatieve termen, een onderzoek naar de redenen die wij hebben om te twijfelen dat een daad moreel juist is terwijl wij goedkeuring voelen. Met nog andere woorden, de methode is het opsporen van de kenmerken op grond waarvan wij onszelf diskwalificeren als beoordelende personen (26).

Een eerste reden om onszelf te diskwalificeren als oordelende personen is een gebrek in de kennis van de niet-ethische feiten. De ideale waarnemer is derhalve *alwetend* over deze feiten. Maar wat relevant is om te weten of niet te weten, dat wil zeggen welke feiten gekend moeten worden, kunnen we niet uitmaken. De ideale waarnemer heeft per definitie alle nodige kennis (27). Ten tweede is de ideale waarnemer, via dezelfde redenering, *alziend*. De ideale waarnemer kan alle relevante feiten en alle gevolgen van mogelijke daden visualiseren, voorstellen of inbeelden. Ten

derde is de ideale waarnemer totaal *onpartijdig* of belangeloos. Firth merkt hierbij onmiddellijk op dat onpartijdigheid niet kan refereren naar of identiek zijn met de standaard van waarheid van morele oordelen. Immers, de absolutistische dispositionele analyse begint met de stipulatie dat de reacties van de ideale waarnemer de waarheid en onwaarheid van morele oordelen bepalen. Als onpartijdigheid het criterium van de waarheid zou zijn, zou de analyse circulair worden. Bovendien kan onpartijdigheid niet gedacht worden als een numeriek gelijke verdeling van de aandacht van de ideale waarnemer omdat daardoor de mogelijkheid van een begunstiging wordt uitgeschakeld. Onpartijdigheid kan alleen maar betekenen het ontbreken van particulariteit, dat wil zeggen, de ideale waarnemer heeft geen belangen die gericht zijn op particuliere personen of dingen maar niet op andere personen of gelijkaardige dingen (28). De ideale waarnemer reageert onpartijdig als zijn oordeel over de morele kwaliteit van iets of iemand op geen enkele wijze afhankelijk is van de particuliere persoon over wie hij oordeelt. De particulariteit die Firth bedoelt veronderstelt het relativisme.

Ten vierde is de ideale waarnemer *niet gepassioneerd* in die zin dat hij niet in staat is emoties te ervaren ten aanzien van iets of iemand die berusten op de veronderstelling dat dat iets of die persoon een bijzondere eigenschap heeft. Ten vijfde zijn de reacties van de ideale waarnemer *consistent*. Dit kenmerk volgt uit de andere vier eigenschappen. Overigens is de ideale waarnemer normaal. Immers, zo benadrukt Firth, de ideale waarnemer is gedacht als een persoon en wellicht bestaat de ideale waarnemer ook alleen maar als een opvatting van concrete personen:

Most of us, indeed, can be said to have a conception of an ideal observer only in the sense that the characteristics of such a person are implicit in the procedures by which we compare and evaluate moral judges, and it seems doubtful, therefore, that an ideal observer can be said to lack any of the determinate properties of human beings (29).

Firths uiteenzetting verduidelijkt de idee van een absolute norm van absolute gepastheid. In het bedoelde type analyse wordt de reactie van de ideale waarnemer gedacht als geldig criterium van de waarheid en onwaarheid van ethische oordelen, van de betekenis van ethische termen en van de consistentie van oordelen. Voor de geldigheid van het criterium is het feitelijk bestaan of niet-bestaan van de ideale waarnemer irrelevant. Dat neemt niet weg dat dit type analyse empirisch kan zijn. Zij is empirisch als een psychologie is ontwikkeld waarin de definiërende eigenschappen bepaald zijn. Hoewel de bedoelde psychologie nog niet is ontwikkeld, sluit Firth de mogelijkheid niet uit dat deze ontwikkeld wordt.

Het begrip empirisch dat Firth hier hanteert is niet hetzelfde als het begrip empirisch van Campbell, Lindgren en Haakonssen. Bij deze laatsten duidt empirisch op het feitelijk bestaan van de oordelen en standaarden



die door de onpartijdige toeschouwer worden gerepresenteerd; hetzij in de vorm van het feitelijk oordeel van een actuele toeschouwer; hetzij in de vorm van de feitelijke oordelen van een groep actuele toeschouwers. Volgens Firth impliceert een dergelijke bepaling van het empirische karakter van de analyse een relativisme, terwijl de bepaling van het empirisme in de zin van een empirische wetenschap compatibel met het absolutisme is. Waarom is het empirisme dat een relativisme impliceert af te wijzen volgens Firth?

Volgens Firth is een analyse van ethische beweringen, een moraaltheorie relativistisch als de betekenis van ethische woorden, de waarheid van ethische oordelen en de consistentie van het geheel van ethische beweringen systematisch afhankelijk is van de persoon die de uitspraak doet, en/of van de tijd en/of de plaats waarop de uitspraak wordt gedaan. Kortom, systematisch afhankelijk van wat Firth 'egocentrische' termen noemt. In een absolutistische analyse is deze afhankelijkheid opgeheven. Firths stelling is dan ons inziens als volgt te formuleren. Het opheffen van deze afhankelijkheid gebeurt in het verloop van wat Firth noemt 'the procedures by which we compare and evaluate judges', 'the procedures which we actually regard as the rational ones for deciding ethical questions', de procedures waarin de redenen voor de diskwalificatie van onszelf als competente oordelaars naar voren komen (30). Het proces waarin die eigenschappen naar voren komen die wij beschouwen als oorzaken van onze onbetrouwbaarheid, onze incompetentie om moreel te oordelen, is precies het proces van de overgang van het relativisme naar het absolutisme. In dit proces worden de eigenschappen van de ideale waarne-mer geformuleerd.

De consequentie van deze formulering is, naar wij menen, dat het door Firth bedoelde relativisme niet kan worden gedefinieerd door te zeggen dat het aanwezig zijn van de voornaamwoorden 'ik', 'jij', 'hier', 'nu', etc. het relativisme constitueert. Niet deze voornaamwoorden zelf zijn van belang, maar de aanwezigheid van de *relatie* van systematische afhankelijkheid en deze relatie is gespecificeerd door de vijf eigenschappen van alwetendheid, alziendheid, onpartijdigheid, ongepassioneerdeheid en consistentie.

Een korte kanttekening kan volstaan om dat aan te tonen. De egocentrische termen ik, hij, hier, nu etc. zijn grammaticaal gezien individualiserend: zij wijzen een individueel iets aan. Maar deze termen hebben een algemeenheid. De algemeenheid is dat ieder individu 'ik' kan zeggen, dat op elke plaats 'hier' gezegd kan worden, en op elk moment 'nu'. Het uiteenliggende wordt aangeduid als uiteenliggend. Maar dit geeft geen reden om te besluiten dat het uiteenliggende als dusdanig op systematische wijze de betekenis van ethische woorden, de waarheid van ethische oordelen, en de consistentie van ethische uitspraken doet variëren. Technisch gesproken zijn de genoemde woorden *shifters*. Uit de aard van de shifter zelf

volgt niets ten aanzien van de betekenisvastheid of betekenisverandering van woorden in het algemeen en in het bijzonder niets ten aanzien van de betekenisbepaling van ethische woorden. Het is niet het al dan niet aanwezig zijn van de shifters waardoor een analyse relativistisch wordt; het gaat om de aard van de relatie tussen de beoordelende en de beoordeelde persoon die door de vijf eigenschappen van de ideale waarnemer gespecificeerd wordt. In het tweede deel van zijn uiteenzetting lijkt Firth dit ook te beweren. Dat wil dan zeggen dat de relativist beweert dat de betekenis van morele woorden, de waarheid van morele oordelen en de consistentie van morele uitspraken afhankelijk is van de mate van kennis van niet-morele feiten, de mate van de visualisering, de mate van onpartijdigheid, de mate van ongepassioneerdeheid. De absolutist denkt met de ideale waarnemer al deze maten maximaal en dus is het oordeel van de ideale waarnemer per definitie de absolute bepaling van de betekenis, de waarheid en de consistentie. De ideale waarnemer is de absoluut competente rechter.

Firths stelling dat de *reactie van de ideale waarnemer de absolute standaard is volgens welke objectief bepaald wordt of een daad moreel juist is of niet*, komt overeen met Lindgrens en Haakonssens idee van de idealiteit van de onpartijdige toeschouwer. Bovendien komt Firths stelling dat de absolute standaard wordt gevormd en heerst in de procedures die wij volgen in het vergelijken en evalueren van rechters overeen met Haakonssens stelling dat de vraag naar de absolute standaard van absolute gepastheid bestaat als een zoekproces van eliminatie van maatschappelijk onaanvaardbaar gedrag. Firths analyse heeft ten opzichte van Haakonssen, Lindgren en Campbell het voordeel dat de standaard gespecificeerd is in de vijf kwaliteiten van alwetendheid, alziendheid, onpartijdigheid, ongepassioneerdeheid en consistentie. Maar hoe verhoudt Firths ideale waarnemer zich tot Smiths onpartijdige toeschouwer? Deze vraag is beantwoord door Raphael.

#### 2.3.4. *De onpartijdige toeschouwer als empirisch begrip*

Firth presenteert zijn theorie van de ideale waarnemer als een analyse van de betekenis van morele oordelen maar als zodanig is zijn theorie ongeloofwaardig volgens Raphael. Immers, wij allemaal maken van jongs af morele oordelen zonder deze ooit te verbinden met de gedachte aan een ideale waarnemer. Het is ongeloofwaardig dat wij als wij een daad goedkeuren eigenlijk bedoelen te zeggen dat deze daad een gunstige reactie van de ideale waarnemer zou uitlokken (31).

Bovendien is het daarom ook verkeerd in Smiths begrip van de onpartijdige toeschouwer een voorloper te zien van Firths theorie van de ideale waarnemer. Smiths begrip van de onpartijdige toeschouwer kadert niet in een betekenisanalyse van morele oordelen maar is een hypothese om het



feitelijk causale proces van het moreel oordelen over anderen en onszelf inzichtelijk te maken. Firth en Smith verschillen niet alleen qua type theorie van morele oordelen. De ideale waarnemer van Firth heeft door de eigenschappen van alwetendheid, alziendheid, belangeloosheid en ongepassioneerdheid meer weg van een god dan van een mens, terwijl de onpartijdige toeschouwer van Smith empirisch is, een normaal mens is, volgens Raphael (32).

De onpartijdige toeschouwer is volgens Raphael belangeloos, maar niet alwetend en evenmin alziend. Hij is zeer zeker niet ongepassioneerd. Hij heeft de normale gevoelens van een gewoon mens en keurt goed en af volgens zijn meeleven met de gevoelens van de betrokkenen. Zeker voor zover het gaat om morele oordelen over anderen is de onpartijdige toeschouwer gewoonweg een waarnemer die niet persoonlijk geraakt is. Maar zelfs als het gaat om morele oordelen over onszelf, om gewetensoordeelen, staat het begrip de onpartijdige toeschouwer nog steeds voor een volkomen normaal mens. Het gewetensoordeel kan afwijken van oordelen van anderen en het gewetensoordeel kan superieur zijn aan de oordelen van anderen, omdat wij zelf beter dan de anderen kunnen weten wat wij hebben gedaan en welke onze motieven waren. Maar dit verschil tussen het gewetensoordeel en het oordeel van anderen over ons is een kwestie van gewone ervaring. Er is dus geen reden om de onpartijdige toeschouwer als geweten als een minder empirisch of niet-empirisch concept te beschouwen. Smiths fundamentele positie is steeds empirisch geweest. Dat wil nog niet zeggen dat het begrip de onpartijdige toeschouwer aanvaardbaar is. Als dit begrip geplaatst wordt in Smiths algemene theorie van goedkeuring, blijkt dat een zeer gecompliceerde weg van verplaatsingen gegaan moet worden om het standpunt van de onpartijdige toeschouwer te bereiken - te gecompliceerd om de gewone weg van het moreel oordeel te kunnen zijn. Dat wijst erop dat er ernstige moeilijkheden zijn met Smiths algemene theorie van goedkeuring maar, zo besluit Raphael, dat is een ander verhaal (33).

### 2.3.5. *Kritische bedenking bij de interpretaties*

Raphael (en Campbell) houden zich bezig met de vraag of het begrip de onpartijdige toeschouwer een empirische of idealistische betekenis heeft. Een van de manieren waarop zij tot een antwoord op deze vraag komen, is nagaan in hoeverre de door Firth genoemde eigenschappen van de ideale waarnemer toekomen aan de onpartijdige toeschouwer. Firth betoogt dat het oordeel van de ideale waarnemer per definitie, dat wil zeggen, indien gedefinieerd door de kenmerken van alwetendheid, alziendheid, ongepassioneerdheid, onpartijdigheid en consistentie, objectief en absoluut vaststelt of een daad echt gepast is in een gegeven situatie.

Campbell en Raphael ontkennen dat de onpartijdige toeschouwer dezelfde betekenis heeft als de ideale waarnemer. Zij betogen dat de onpar-

tijdige toeschouwer een empirische betekenis heeft. Dat houdt in dat het oordeel van de onpartijdige toeschouwer afhankelijk is van empirische en dus veranderlijke omstandigheden en dus geen objectieve absolute bepaling van de gepastheid kan zijn.

Voor Lindgren en Haakonssen is een dergelijke empirische interpretatie van het begrip de onpartijdige toeschouwer niet helemaal aanvaardbaar. Zij menen dat deze interpretatie voorbijgaat aan het onderscheid tussen feitelijke moraliteit en ideale moraliteit dat betekend wordt door de sympathie van de feitelijke toeschouwers en de sympathie van de onpartijdige toeschouwer respectievelijk. Lindgren en Haakonssen suggereren dat het oordeel van de onpartijdige toeschouwer toch begrepen moet worden als het ideaal van de absolute objectieve bepaling van echte gepastheid. Het kenmerk 'onpartijdigheid' staat voor dit ideaal.

In al deze interpretaties wordt het begrip van de onpartijdige toeschouwer in verband gebracht met de idee van zekere, ware kennis van echte gepastheid of met het tegendeel, de idee van empirische, onzekere, onbetrouwbare kennis. De onpartijdige toeschouwer is het subject van zo'n kennis (34).

Wij menen dat om deze reden de vermelde interpretaties als interpretaties van Smiths moraalfilosofie inadequaat zijn. Immers, het wezenlijke inzicht van Smiths moraalfilosofie is dat het weten van gepastheid *princiepelijk intersubjectief* is. Dit inzicht leidt tot een andere betekenis van de onpartijdige toeschouwer dan de door de genoemde interpretaties gegeven betekenis.

#### 2.4. De sympathie van de onpartijdige toeschouwer als precieze en wel-onderscheiden standaard van gepastheid

Smiths onpartijdige toeschouwer kan niet begrepen worden als het subject van zekere en ware kennis van echte gepastheid omdat het weten van gepastheid *princiepelijk intersubjectief* is.

Het criterium van gepastheid is de correspondentie tussen de sympathische gevoelens van de toeschouwer en de onmiddellijke gevoelens van de direct betrokkene bij een bepaalde situatie. Deze correspondentie kan geen identiteit zijn omdat de sympathische emoties wezenlijk anders zijn dan de onmiddellijke in deze zin dat de sympathische emoties onafhankelijk van de onmiddellijke tot stand komen. De sympathische gevoelens vormen de standaard waarmee de toeschouwer de reactie van de direct betrokkene als gepast of ongepast beoordeelt, goedkeurt of afkeurt.

Volgens tal van passages waarin de uitdrukking de onpartijdige toeschouwer voorkomt betekent onpartijdigheid dat het oordeel van de toeschouwer niet bepaald wordt door een *bijzondere relatie* tot de betrokkene anders dan de sympathische. Om onpartijdig te zijn vereist het oor-



deel van gepastheid alleen de waarneming van de overeenstemming tussen de sympathische en onmiddellijke gevoelens waarbij de standaard de sympathie is, maar zó dat de toeschouwer *uitsluitend* vanuit zijn sympathische verhouding tot de situatie van de direct betrokkene oordeelt.

Het woord onpartijdig voegt dus niets toe aan de sympathische toeschouwer. Het duidt niet op een of ander bijzonder kenmerk of bijzondere eigenschap waardoor het subject van die eigenschap in staat zou zijn tot zekere en ware kennis van echte gepastheid. Onpartijdigheid wil zeggen dat andere dan de sympathische relatie niet tellen voor het oordeel van gepastheid. Daarom is de onpartijdige toeschouwer synoniem met om het even welke mens, de indifferente omstander, ieder mens, maar ook met de vader, de broer, de vriend, mits hun oordeel gefundeerd is in de sympathische relatie alleen. De onpartijdige toeschouwer is de meelevende vreemdeling.

Het standpunt van de onpartijdige toeschouwer is het standpunt van de morele houding tot de betrokkene. In zijn artikel 'Freedom and Resentment' geeft Strawson een verhelderende beschrijving van deze houding in onderscheid met de houding van de direct betrokkene enerzijds en de objectieve houding anderzijds.

De houding van de direct betrokkene is de participatie in de menselijke relaties. Zijn houding wordt gevormd door de reacties van aange naam of onaangenaam getroffen worden door de daden van anderen. De 'reactive attitudes' zijn wezenlijk reacties op de kwaliteit van de gezindheid van anderen jegens ons, op hun goede of slechte gezindheid of hun onverschilligheid. Deze gezindheid wordt manifest in hun gedrag.

De objectieve houding is de houding waarbij de ander wordt beschouwd als een voorwerp dat te hanteren is op een manier waarbij de ander als middel voor de realisatie van een bepaald doel wordt gebruikt. Bijvoorbeeld als wij iemand zien als voorwerp van een medische behandeling nemen wij een objectieve houding aan tegenover deze persoon.

De morele houding wordt gevormd door sympathische of plaatsvervangende of onpersoonlijke of belangeloze of veralgemeende gevoelens analoog aan de 'reactive attitudes':

They are reactions to the qualities of others' wills, not towards ourselves, but towards others. Because of this impersonal or vicarious character, we give them different names. Thus one who experiences the vicarious analogue of resentment is said to be indignant or disapproving. What we have here is, as it were, resentment on behalf of another, where one's own interest and dignity are not involved; and it is this impersonal or vicarious character of the attitude, added to its others, which entitle it to the qualification 'moral'. ... It is not that these attitudes are essentially vicarious - one can feel indignation on one's own account - but that they are essentially capable of being vicarious (35).

Welnu, de houding van de onpartijdige toeschouwer is deze morele houding en niet de objectieve houding. De onpartijdige toeschouwer kan onmogelijk een objectieve houding hebben tot de direct betrokkene juist omdat hij met de direct betrokkene sympathiseert. Zijn onpartijdigheid bestaat hierin dat zijn meeleven een reactie op de situatie is zuiver ten behoeve van, in de plaats van de betrokkene zonder reactie op de gezindheid van de betrokkene jegens hemzelf. *De onpartijdige toeschouwer is degene die op basis van zijn sympathie alleen oordeelt.*

Deze betekenis van onpartijdigheid is volstrekt compatibel met de stelling dat de sympathie van de onpartijdige toeschouwer de precieze en welonderscheiden standaard van gepastheid is. Letterlijk zegt Smith dat de standaard '*nergens dan in de sympathische gevoelens van de onpartijdige en goedgeïnformeerde toeschouwer*' gevonden kan worden - en het gaat juist om dit nergens dan (36). Alleen de sympathie, en niet iets anders zoals bijvoorbeeld de kosmische logos, is de standaard van gepastheid en de toeschouwer oordeelt onpartijdig als alleen zijn sympathische gevoelens de standaard vormen.

Deze standaard is precies en welonderscheiden. Dat wil zeggen dat het oordeel van de onpartijdige toeschouwer een waarachtige bepaling is van de gepastheid van de reactie van de direct betrokkene. Dat wil niet zeggen dat in principe maar één juist gepastheidsoordeel mogelijk zou zijn en dat dit het oordeel van de onpartijdige toeschouwer zou zijn. Immers, omdat de sympathie meer of minder levendig kan zijn, omdat de sensibیلیteit verfijnd kan worden, zal ook het oordeel variëren. In principe is de sympathie verder te ontwikkelen en de *standaard van gepastheid kan dus in principe fijnmaziger, meer bepaald worden*. Maar als steeds de standaard de sympathie alleen is, kan het hier geen ontwikkeling in onpartijdigheid betreffen. De onpartijdigheid wordt niet bepaald door de levendigheid van de sympathie; onpartijdigheid wordt bepaald door de zuiverheid van de sympathie als enige houding van waaruit de toeschouwer de direct betrokkene beoordeelt.

Zo bijvoorbeeld in het geval van oordelen door bloedverwanten. Volgens Smith construeren wij wel eens de idee van een onpartijdige toeschouwer om ons te verdedigen tegen partijdige oordelen en deze onpartijdige toeschouwer is 'niet de vader, niet de broer' ... maar een vreemde. Welnu, het oordeel van de vader of broer is niet noodzakelijk partijdig. Niet de bloedverwantschap maakt het oordeel per se tot een partijdig oordeel waartegen wij ons willen verdedigen. Als de oordelen van onze bloedverwanten partijdig zijn dan zijn zij dat omdat en in zoverre zij de onmiddellijke reacties van het aangenaam of onaangenaam getroffen worden door onze daden manifesteren. En natuurlijk betekent het samenleven in gezinsverband dat wij onze vaders en broers meer dan de rest van de mensheid plezier geven en pijn doen. Maar tegelijkertijd is dit samenleven ook het milieu waarbinnen de sympathie zeer sterk ontwikkeld



kan worden, waarvan bijvoorbeeld de vroege vriendschap tussen broers en zusters getuigt:

Hun situatie maakt hun wederkerige sympathie van het grootste belang voor hun gemeenschappelijk geluk; en, door de wijsheid van de natuur, maakt deze situatie, door hen te verplichten zich aan elkaar aan te passen, die sympathie meer gewoonlijk, en daardoor meer levendig, meer onderscheiden, en meer bepaald (TMS, 220) (37).

De affectie tussen broers en zusters, tussen ouders en kinderen, berust dus op de gewoonte met elkaar te sympathiseren en niet op de kracht van het bloed. Dergelijke kracht, zo vreest Smith, bestaat slechts in tragedies en liefdesverhalen (TMS, 222). Het oordeel van bloedverwanten is dus niet noodzakelijk partijdig, integendeel, juist het oordeel van degenen die gewoon zijn met ons mee te leven kan bijzonder nauwkeurig zijn omdat hun sympathie levendiger, meer onderscheiden en meer bepaald is.

Omdat de sensibiliteit verfijnd kan worden, kan de stelling dat de sympathie van de onpartijdige toeschouwer de precies en welonderscheiden standaard van gepastheid is dus niet betekenen dat in principe slechts één oordeel, namelijk dat van de onpartijdige toeschouwer, het absoluut juiste oordeel van gepastheid zou zijn.

De stelling kan evenmin betekenen dat er in principe een *absolute gepastheid* zou zijn die als ware gepastheid gekend zou kunnen worden. Immers, het criterium van gepastheid is de correspondentie van de sympathische emoties met de oorspronkelijke emoties. De oorspronkelijke gevoelens zijn reacties op situaties. Verschillende situaties roepen verschillende reacties op en deze zijn gepast als de sympathische gevoelens van de toeschouwer ten opzichte van die situaties ermee corresponderen (38). Welke reactie gepast is wordt dus net zo min bepaald door de aard van de situatie alleen als door een 'bijzondere kijk' op de situatie.

Het weten van gepastheid en de bepaling van wat gepast is geschieden in het beleven van verschillende situaties en de ervaring van het meeleven met die belevingen.

Wij menen dat aan de in 2.3. gepresenteerde interpretaties van het begrip de onpartijdige toeschouwer ten grondslag ligt de idee dat de onpartijdige toeschouwer een subject met zekere en ware kennis van echte gepastheid is. Wij hebben betoogd dat de onpartijdige toeschouwer niet zo'n subject kan zijn omdat de eigen aard van het weten van gepastheid de mogelijkheid van zo'n subject principieel uitsluit. De kwaliteit onpartijdigheid betekent niet een of ander bijzonder kenmerk waardoor de onpartijdige toeschouwer zo'n subject zou zijn; de kwaliteit onpartijdigheid betekent dat het oordeel van gepastheid alleen dan een waarachtig moreel oordeel is als het steunt op de sympathische relatie alleen.

De consequenties hiervan zijn ten eerste dat het gepastheidsoordeel *principieel corrigeerbaar* is omdat de sympathie, die de standaard van de ge-

pastheid is, verfijnd kan worden, en ten tweede dat de inhoudelijke bepaling van gepastheid *principiëel veranderlijk* is omdat deze afhankelijk is van het meeleven met de beleving van verschillende situaties.

De idee dat het weten van gepastheid gekenmerkt wordt door principiële corrigeerbaarheid van het oordeel en de principiële veranderlijkheid van de inhoudelijke bepaling van gepastheid is in strijd met de idee dat het weten van gepastheid in principe de absolute kennis van echte gepastheid van een subject is.

Thomas Reid, de indirecte opvolger van Smith aan de Universiteit van Glasgow, heeft opgemerkt dat de (onpartijdige) toeschouwer niet als een dergelijk subject gedacht is en dat de sympathie geen absolute standaard van ware gepastheid is:

To conclude these Observations, it is obvious that according to this System there is no fixed Standard of Virtue at all; it depends not upon our Actions but upon the Tone of our Passions, which in different men is different from Constitution. Nor does it solely depend upon our own Passions but also upon the Sympathetick passions of others. Which may be different in different Persons or in the same Person at different Times. Nor is there any standard according to which either the Emotions of the Actor or the Sympathy of the Spectator is to be measured; all that is required is that they be in Harmony or Concord. It is evident that the ultimate Measure and Standard of Right and Wrong in human Conduct according to this System of Sympathy, is not any fixed Judgment grounded upon Truth or upon the dictates of a well informed Conscience but the variable opinions and passions of Men (39).

Daarom acht Reid op Smiths systeem van toepassing hetgeen Cicero over Epicurus zei: 'U leert ons de schijn van deugd in plaats van de ware deugd - ons wordt voorgehouden de feilbare meningen van de anderen te behagen en de betrouwbare stem van het geweten te versmaden'.

In het volgende hoofdstuk willen wij aantonen dat de door Reid gesuggereerde tegenstelling tussen de schone schijn en de ware deugd als tegenstelling tussen de feilbare meningen van anderen en de betrouwbare stem van het geweten vals is. Wij willen laten zien dat het waarheidsbegrip dat verbonden is met de idee van zekere kennis van een subject geen zin heeft voor het principiële intersubjectieve weten van gepastheid. Dit weten vereist waarachtigheid en een principiële openheid voor het oordeel en de gevoelens van de ander.



### 3. Geweten

#### 3.1. Inleiding

Wij hebben de betekenis verhelderd van Smiths stelling dat de sympathie van de onpartijdige toeschouwer de enige exacte standaard van gepastheid is. Deze stelling houdt in dat een moreel oordeel onpartijdig is als het alleen op sympathie gebaseerd is. Deze morele oordelen zijn principieel corrigeabel omdat de sympathie verfijnd kan worden. De inhoudelijke bepaling van de gepastheid is principieel veranderlijk naar gelang de veranderende situaties, de reacties van de betrokkenen en de sympathische reacties van de toeschouwers.

Thomas Reid concludeert hieruit dat wij volgens Smiths moraalfilosofie overgeleverd zijn aan een volslagen relativisme. Dat wil zeggen, volgens Smith is de maat en standaard van moreel goed en fout geen in de waarheid gefundeerd oordeel, geen oordeel dat gebaseerd is op de wetten van een goed geïnformeerd geweten, maar 'de veranderlijke meningen en passies van de mensen'. Dat betekent volgens Reid dat Smith de ware morele wereld van het geweten degradeert tot de schijnwereld van de feilbare meningen. In dit hoofdstuk zullen wij op grond van Smiths analyse van het geweten aantonen dat Reids tegenstelling tussen schijn en ware deugd als tegenstelling tussen de feilbare mening van de ander en de betrouwbare stem van het geweten vals is. Wij stellen in het licht dat het gewetensoordeel onlosmakelijk verbonden is met de oordelen van de anderen. Daarbij komt het bijzondere karakter van het onderscheid tussen schijn en waarheid in morele oordelen naar voren. Wij zullen zien dat dit onderscheid zin krijgt door onze morele interesse in de waarachtigheid en de eigen lofwaardigheid.

#### 3.2. De vorming van het geweten

Het geweten is de onpartijdige toeschouwer in ons waardoor wij in staat zijn onszelf moreel te beoordelen (1).

Volgens Smith ontstaat de interesse in onze eigen morele waarde precies zoals de interesse in onze eigen esthetische waarde, als we geraakt worden door de reacties van anderen (2).

Wij vormen onze eerste ideeën van persoonlijke schoonheid op basis van de gestalte en verschijning van anderen. Weldra bemerken we dat anderen ons even kritisch bekijken en dat raakt ons. We vinden het fijn als we mooi gevonden worden en we vinden het heel erg als we afstotend gevonden worden. Ons geraakt zijn door de reacties van anderen wekt het verlangen te weten of wij die reacties verdienen. We gaan onszelf zo nauwkeurig mogelijk bekijken, we gaan voor een spiegel staan en proberen onszelf te zien zoals de anderen ons zien. Als onze verschijning onze goedkeuring wegdraagt, tillen we niet meer zo zwaar aan negatieve reacties van anderen. Maar als we zien dat we echt lelijk zijn, wordt het minste teken van afkeer van de ander als een doodsteek voor ons:

Een tamelijk knappe man zal je toestaan de spot te drijven met een oneffenheid in zijn persoon; maar dergelijke spot is gewoonlijk onverdraaglijk voor iemand die echt misvormd is (TMS, 112) (3).

Zo gaat het ook met morele oordelen. Wij vormen onze eerste ideeën van persoonlijke eerbaarheid en laakbaarheid op basis van het gedrag en het karakter van anderen. We vatten bewondering en liefde op voor degenen die wij goedkeuren (TMS, 112; 114). Weldra merken we dat anderen ons evenzo bekritisieren: hun houding en gedrag ten opzichte van ons dragen het stempel van hun instemming of misprijzen (TMS, 110). Wij worden daardoor aangenaam of onaangenaam getroffen, en dat doet ons verlangen te weten of wij hun lof of blaam verdienen. Om daar achter te komen, gaan we ons eigen gedrag en karakter zo nauwkeurig mogelijk beoordelen.

Die beoordeling van onszelf gebeurt juist zoals de beoordeling van het gedrag en karakter van anderen volgens de sympathie. We nemen tegenover onszelf de houding aan van de toeschouwer en als de sympathische gevoelens die wij dan ervaren overeenstemmen met onze onmiddellijke gevoelens keuren we ons eigen gedrag goed; als onze sympathische gevoelens niet overeenstemmen met onze onmiddellijke gevoelens keuren we ons gedrag af (TMS, 109-110). We splitsen ons dus als het ware in twee personen als we met onszelf sympathiseren:

De eerste is de toeschouwer, in wiens gevoelens jegens mijn eigen gedrag ik me probeer in te leven, door mezelf op zijn standpunt te plaatsen en te bezien hoe mijn gedrag dan, gezien vanuit dat particuliere standpunt, aan mij zou verschijnen. De tweede is de actor, de persoon die ik eigenlijk mijzelf noem, en over wiens gedrag ik in de rol van een toeschouwer een mening probeerde te vormen. De eerste is de beoordelende persoon, de tweede is de beoordeelde (TMS, 113) (4).

Als wij ons gedrag en karakter dan goedkeuren, zijn we tevreden. Als we volgens ons gewetensoordeel er dus zeker van zijn dat wij goedkeuring verdienen, dat wij lof en eer verdienen, dat wij bewondering en liefde waard zijn, kunnen we ons minder gelegen laten liggen aan de feitelijke lof en kritiek. Maar als we niet met ons eigen gedrag en karakter in-



stemmen, of als we eraan twifelen dat we lof verdienen, wordt ons verlangen naar de goedkeuring van anderen sterker (TMS, 112).

Smith wijst er meteen op dat, hoewel het besef lofprijzingen en liefde waard te zijn ons in staat stelt onverschilliger te staan tegenover de oordelen die wij in feite krijgen, een principiële betrokkenheid op de gevoelens van anderen inherent is aan lofwaardigheid en beminnenswaardigheid:

Beminnelijk zijn en verdienstelijk zijn; dat wil zeggen liefde en erkentelijkheid verdienen, zijn de voornaamste kenmerken van deugd; en hatelijk en strafbaar zijn, van ondeugd. Maar deze kenmerken verwijzen onmiddellijk naar de gevoelens van anderen. Deugd wordt niet beminnelijk, of prijzenswaardig, genoemd omdat zij het voorwerp is van haar eigen liefde, of dankbaarheid; maar omdat zij die gevoelens wekt in anderen (TMS, 113) (5).

Hoe verhoudt het oordeel van onszelf over ons eigen gedrag en karakter zich nu precies tot het oordeel van anderen over ons? Zoals bij het oordeel van anderen is bij het oordeel van onszelf de sympathie de standaard van de goedkeuring en is de overeenstemming tussen de sympathische gevoelens en de onmiddellijke gevoelens het criterium van de gepastheid. Maar het oordeel van anderen betreft de feitelijke lof of blaam, terwijl het oordeel van onszelf onze lofwaardigheid of blaamwaardigheid in het licht stelt. Toch verwijzen lofwaardigheid en blaamwaardigheid naar de gevoelens van anderen.

Smith verheldert de verhouding tussen het gewetensoordeel en het oordeel van anderen in zijn analyse van het verlangen naar lof en lofwaardigheid.

### 3.3. Lofwaardigheid

#### 3.3.1. *Schijn en waarheid*

Het verlangen naar lof en het verlangen naar lofwaardigheid houden volgens Smith weliswaar verband met elkaar en smelten zelfs vaak samen, maar zijn toch in vele opzichten onderscheiden en zelfs onafhankelijk van elkaar (TMS, 114). Smith verheldert het *onderscheid* tussen de verlangens als volgt.

Onze bewondering en liefde voor degenen wier gedrag en karakter wij goedkeuren, brengen ons noodzakelijkerwijze tot het verlangen zelf het voorwerp te zijn van zulke aangename gevoelens. Zo ook brengen onze haat en minachting voor anderen ons ertoe alleen al de gedachte enigmatische op hen te lijken te verafschuwen (TMS, 117). Maar we verlangen niet alleen geprezen en bemind te worden; we verlangen het natuurlijke en gepaste voorwerp van liefde en bewondering te zijn. We verlangen prijzenswaardige personen te zijn, zo'n gedrag en karakter te hebben dat

we echt eer verdienen. Evenzo deinzen we er niet alleen voor terug gehaat en geminacht te worden, maar vrezen we haat en minachting te verdienen:

De mens verlangt natuurlijk niet alleen bemind te worden maar beminnelijk te zijn; of dat te zijn wat het natuurlijke en gepaste voorwerp van liefde is. Hij vreest niet alleen gehaat te worden maar hatelijk te zijn; of dat te zijn wat het natuurlijke en gepaste voorwerp van haat is. Hij verlangt niet alleen lof, maar prijzenswaardigheid; of dat te zijn wat, hoewel het door niemand geprezen zou worden, toch het natuurlijke en gepaste voorwerp van lof is. Hij vreest niet alleen blaam, maar laakbaarheid, of dat wat, al zou het door niemand misprezen worden, toch het natuurlijke en gepaste voorwerp van blaam is (TMS, 114) (6).

Het verschil tussen het verlangen naar lof en het verlangen naar lofwaardigheid bestaat dus hierin dat het eerste gericht is op de onmiddellijke liefde en bewondering van anderen voor ons, terwijl het tweede erop gericht is onszelf de liefde en bewondering van anderen waardig te maken (7). Smith verheldert dit verschil in een analyse van de ijdelheid, de onvolprezenheid, de verzwijging en de fatale vergissing.

*Ijdelheid* is de aanvaarding van lof terwijl die lof niet is verdiend. Zo bijvoorbeeld de zwaar opgemaakte vrouw die behagen schept in de complimenten om haar stralende teint. Met dit behagen bewijst zij haar zwakheid en lichtzinnigheid. Eigenlijk zou zij zich juist zorgen moeten maken om de reacties die ze zou krijgen als ze zonder make-up zou verschijnen! (TMS, 115).

Ook de fantast die het gezelschap in bewondering aan zijn voeten probeert te krijgen door avonturen te vertellen die nooit gebeurd zijn, is ijdel. Of denk aan de air en distinctie die de pedante kwast zich aanmeet! Deze ijdelheid is volgens Smith de bron van de meest belachelijke en verachtelijke van alle ondeugden: aanstellerij en alledaagse leugens. Immers, ijdelheid berust op zo'n grove illusie van de imaginatio dat het nauwelijks te geloven is dat een redelijk wezen daaraan ten prooi kan zijn. De ijdele mens misleidt zichzelf doordat hij zich niet echt indenkt in de plaats van de ander maar in de plaats van degene die hij verleid meent te hebben:

Zij zien zichzelf, niet in dat licht, waarin zij, zoals zij weten, behoren te verschijnen aan hun gezelschap, maar in dat licht waarin zij geloven dat hun gezelschap hen in feite ziet. Hun oppervlakkige zwakheid en triviale dwaasheid belet hen ooit hun ogen naar binnen te richten, of zichzelf te zien vanuit dat verachtelijk oogpunt vanwaaruit hun geweten hen zegt dat zij aan iedereen zouden verschijnen, als de echte waarheid ooit gekend zou worden (TMS, 115) (8).

De ijdele mens doet zich mooier voor dan hij is. In zijn schone schijn verleidt hij de ander tot lofprijzingen en hij misleidt zichzelf door deze



lof te aanvaarden alsof hij die echt verdiend heeft. Eigenlijk wordt niet hij geprezen, maar degene die écht zo groots en mooi is als hij pretendeert te zijn:

Degene die ons prijst voor daden die wij niet stelden of voor motieven die geen enkele invloed op ons gedrag hadden, prijst niet ons, maar iemand anders (TMS, 115) (9).

Alleen uiterst oppervlakkige en lichtzinnige mensen zullen enig genoeg vinden in deze schijneer. De meeste mensen echter verlangen alleen geprezen te worden om wat zij echt doen en om wie zij zelf echt zijn, en vinden alleen daarin echte voldoening (10). Dat blijkt hieruit dat de meeste mensen onverdiende lof meteen verwerpen, de meesten wijzen onterechte lofuitingen meteen van de hand. Zij beseffen dat zij zich schuldig zouden maken aan een laffe leugen en zichzelf zouden onteren als zij de onverdiende lof zouden aanvaarden (TMS, 121; 122). Daarbij komt dat de afwijzing van de onverdiende lof onmiddellijk als terecht aanvaard wordt:

Een ontkenning bevrijdt iemand meteen van dat dwaze en belachelijke genoeg (om onverdiende complimenten) ... Als hij de lof die hem wordt toegezwaaid weigert, twijfelt niemand aan zijn waarachtigheid (TMS, 122) (11).

Het kan ook gebeuren dat wij wel lof verdienen om iets maar die in feite niet krijgen. Als de *lof uitblijft* louter en alleen omdat niemand weet dat wij iets prijzenswaardigs gedaan hebben, kunnen we, door met onszelf te sympathiseren, toch de voldoening smaken van het besef dat wij geprezen zouden worden als de anderen op de hoogte zouden zijn van wat we deden (TMS, 116). Het gaat hier slechts om ongeïnformeerdheid over een particuliere daad, waardoor de algemene reputatie van de betrokken persoon niet wezenlijk wordt aangetast (12).

Terwijl het besef dat we lof verdienen ons voldoening geeft en een zekere innerlijke rust verschaft, zelfs als in feite niemand anders ons prijst, maakt het besef dat we *blaam verdienen* ons bijzonder onrustig, ook al neemt in feite niemand ons iets kwalijk, verwijt niemand ons iets, en beschuldigt niemand ons. Het besef van de eigen afkeurenswaardigheid terwijl de feitelijke afkeuring uitblijft, is de schaamte. We schamen ons als we weten aan welke schande wij zouden blootstaan als de anderen zouden weten wat we gedaan hebben. Als onze daad niet slechts ongepast is, maar een misdaad die verontwaardiging en ressentiment verdient, worden we niet alleen met schaamte maar bovendien met berouw vervuld. Zelfs indien de schuldige persoon er volkomen zeker van zou zijn dat niemand ooit te weten zou komen wat hij heeft misdaan, en zelfs als hij kon geloven dat een straffende God niet bestaat, dan nog zou hij zo vol afschuw en berouw zijn dat zijn hele leven daardoor wordt vergald - als hem tenminste nog enige sensibele rest:

... hij zou niet zonder schrik en ontzetting kunnen denken aan de manier waarop de mensen tegen hem zouden aankijken, aan wat de uitdrukking van hun gedrag en hun ogen zou zijn, als de verschrikkelijke waarheid ooit aan het licht zou komen. Deze natuurlijke steken van een slecht geweten zijn de demonen, de wraakgodinnen, die, in dit leven, de schuldigen achtervolgen, ..., waarvan niets hen kan bevrijden dan de laagste en verachtelijkste van alle toestanden, een volkomen insensibiliteit voor eer en schande, voor ondeugd en deugd (TMS, 118) (13).

Door te sympathiseren met onszelf, door ons gewetensoordeel, ondergaan wij de afkeuring en verachting die de anderen voor ons zouden voelen als zij zouden weten wat we hebben gedaan. Het geheim van onze daden behoedt ons niet tegen het besef van de oordelen die de anderen over ons zouden uitspreken als zij op de hoogte zouden zijn van wat wij deden. Door onze wandaden en misdaden voor anderen te verzwijgen, misleiden wij de anderen tot een verkeerd oordeel over ons en daarmee misleiden wij ook onszelf.

Hiervoor schamen wij ons en dit is de eigenlijke gewetenswroeging die maakt dat de afschuw van de blaamwaardigheid moeilijker te dragen is dan de vrees voor blaam. En dit kan mensen tot een vrijwillige bekentenis drijven, merkt Smith op. Het komt voor dat zware misdadigers, die in koele bloede hun misdaden begingen, gebroken worden door de verschrikking van de gewetenswroeging en dan alsnog bekennen:

Door hun schuld te bekennen, door zich te onderwerpen aan het ressentiment van hun gekwetste medeburgers, en door zo de wraaklust waarvan zij wisten dat zij zich er het gepaste voorwerp van hadden gemaakt te bevredigen, hoopten zij zich door hun dood, tenminste in hun eigen geest, te verzoenen met de natuurlijke gevoelens van de mensheid; ... In zulke gevallen schijnt de verschrikking van blaamwaardigheid de vrees voor blaam volledig te verslaan, zelfs in mensen die niet verdacht kunnen worden van buitengewone gevoeligheid ... (TMS, 118-119) (14).

Tenslotte is ook de *fatale vergissing* mogelijk. Het kan gebeuren dat iemand iets wordt verweten, iets wordt kwalijk genomen, of, nog erger, dat iemand van een misdaad wordt beschuldigd terwijl hij dat helemaal niet heeft gedaan (15). Deze onverdiende verwijten en onterechte beschuldigingen ontzetten meestal zelfs zeer standvastige mensen (TMS, 119). Dat komt doordat de onverdiende verwijten en beschuldigingen een schaduw van schande op ons karakter werpen. Immers, hoewel we heel goed weten dat ons eigenlijk geen enkele blaam treft, dat we volkomen onschuldig zijn, voelen wij ons toch vernederd doordat de anderen ons in staat achten tot de daden die zij aan ons toeschrijven. Zelfs in het extreme geval dat een onschuldige ter dood veroordeeld wordt, is het niet de pijn van de straf of de gedachte aan de dood die hem met ontzetting



vervullen, maar de gedachte aan de schaamte en afschuw waarmee zijn vrienden en zijn familie hem zullen gedenken (TMS, 120). Smith stelt vast dat zulke fatale vergissingen overal voorkomen, ook in de landen waar een goed rechtssysteem bestaat. Hij heeft in concreto het lot van Jean Calas voor ogen. Jean Calas was schuldig verklaard aan moord op zijn zoon en daarom ter dood veroordeeld. Ten onrechte, zoals later bleek. Smith schrijft over zijn terechtstelling:

Nadat hij was gebroken, en op het punt stond in het vuur geworpen te worden, spoorde de monnik die bij de executie aanwezig was hem aan de misdaad waarvoor hij was veroordeeld te bekennen.

Mijn vader, zei Calas, kunt u uzelf er werkelijk toe brengen te geloven dat ik schuldig ben? (TMS, 120) (16).

Smith vermeldt niet dat vooral op aandringen van Voltaire een nieuwe rechtszitting werd gehouden in 1765. Ditmaal was het vonnis 'onschuldig'. Maar Calas was dood. Zijn familie kreeg eerherstel en smartegeld.

### 3.3.2. *Waarachtigheid*

Smiths analyse van het onderscheid tussen het verlangen naar lof en het verlangen naar lofwaardigheid toont dat wij helemaal niet slechts uit zijn op 'het behagen van de anderen' zoals Smith volgens Reid zou moeten beweren. Met name uit het fenomeen dat wij onverdiende complimenten zo gemakkelijk als onterecht van de hand wijzen, blijkt dat wij geen genoeg nemen met de plezierige schijn van gepastheid en verdienstelijkheid. Liever dan ons te verheugen in de schone schijn, willen wij dat de waardering van de ander *terecht* is, dat wil zeggen, dat het oordeel van de ander een erkenning van onze lofwaardigheid is.

Dit fenomeen stelt ons voor de vraag welke rol de interesse in de waarheid precies speelt met betrekking tot de lofwaardigheid. Smith maakt enkele beschouwingen over de waarachtigheid in een ander verband, namelijk wanneer hij een vergelijking maakt tussen rechtsleer, ethiek en casuïstiek (TMS, 335-339). Deze beschouwingen bieden een aanknopingspunt om de rol van de interesse in de waarheid met betrekking tot de lofwaardigheid in het licht te stellen.

Volgens Smith hebben kinderen een instinctieve neiging om alles wat hen wordt verteld, te geloven. Deze extreme lichtgelovigheid maakt deel uit van hun onvoorwaardelijk vertrouwen in hun verzorgers, dat meekomt met hun afhankelijkheid van die verzorgers. Pas na een lange, rijke ervaring met de onwaarheid en onoprechtheid ontstaat een redelijke mate van wantrouwen. Zelfs volwassenen zijn vaak nog lichtgelovig; zij hechten geloof aan verhalen waarover zij naderhand beschaamd en verbaasd zijn (TMS, 335-336). Als wij iemand geloven, zij wij bereid hem te volgen in die dingen waarover wij hem geloven.

Maar zoals onze bewondering voor de esthetische schoonheid van anderen het verlangen oproept zelf mooi gevonden te worden, en zoals onze liefde en achting voor anderen het verlangen oproept zelf bemind en geacht te worden, zo roept ook onze volgzaamheid ten opzichte van degenen die wij geloven het verlangen op zelf geloofd en gevolgd te worden. En net zoals in het esthetische en ethische, geldt ook hier dat we niet alleen verlangen geloofd te worden maar echt geloofwaardig te zijn:

Degenen die we geloven is noodzakelijkerwijze, voor de dingen waarover we hem geloven, onze gids en leidsman en we kijken naar hem op met een zeker mate van achting en respect. Maar zoals de bewondering voor anderen het verlangen wekt zelf bewonderd te worden, zo ook wekt het geleid en gericht worden door anderen het verlangen in ons zelf leiders en gidsen te worden. En zoals we niet altijd voldoening vinden in het bewonderd worden, tenzij wij ons er tegelijkertijd van kunnen overtuigen dat we in enige mate echt bewonderenswaardig zijn, zo ook kunnen we geen voldoening vinden in het geloofd worden alléén, tenzij we ons er ook van bewust zijn dat we echt geloofwaardig zijn. Zoals het verlangen naar lof en dat naar lofwaardigheid, hoewel nauw verwant, toch onderscheiden en gescheiden verlangens zijn, zo ook zijn het verlangen naar geloof en dat naar geloofwaardigheid, hoewel eveneens nauw verwant, toch ook evenzeer onderscheiden en gescheiden verlangens (TMS, 336) (17).

Met betrekking tot de geloofwaardigheid onderscheidt Smith de waarheidslievendheid en de openheid.

De opzettelijke leugenaar is degene die wetens en willens anderen aperte onwaarheden als waarheden wil laten geloven. Door zijn onwaarachtigheid verdient hij het geloof van anderen niet; door zijn onwaarachtigheid maakt hij zichzelf ongeloofwaardig:

Het is altijd vernederend niet geloofd te worden, en het is dubbel zo vernederend als we vermoeden dat dat zo is omdat we ongeloofwaardig gevonden worden en in staat geacht worden willens en wetens te bedriegen. Iemand zeggen dat hij liegt, is de meest dodelijke van alle beledigingen (TMS, 336) (18).

De onopzettelijke leugenaar, daarentegen, verliest zijn geloofwaardigheid niet helemaal als hij onwaarheden vertelt. Zijn onopzettelijke leugens getuigen niet van gebrek aan waarheidslievendheid en eerlijkheid, maar van een fout oordeel, een slecht geheugen of lichtgelovigheid. In zo'n geval is degene die per ongeluk onwaarheden vertelt, zelf beschaamd over zijn onzorgvuldigheid. Hij zal dan ook de eerste de beste gelegenheid aangrijpen om de door hem verkondigde onwaarheden uit de wereld te helpen. Wanneer zijn vergissingen nadelige gevolgen voor anderen gehad hebben, zal hij alle moeite doen deze te vergoeden (19).



Terughoudendheid en geslotenheid wekken wantrouwen; en we zijn niet snel bereid iemand in wie wij niet veel vertrouwen hebben, te volgen. De gereserveerde persoon wordt echter niet veracht om zijn terughoudendheid. Eerder is het zo dat wij net zo koel tegenover hem doen als hij tegenover ons.

Openheid en vrijmoedigheid, daarentegen, wekken vertrouwen; en we zijn geneigd de persoon die we vertrouwen te volgen. Openheid is de mogelijksvoorwaarde voor de gelijkgezindheid waaruit het plezier van het samenleven ontstaat:

Trouwens, het grote plezier van het converseren en de sociale omgang komt voort uit een zeker correspondentie van gevoelens en meningen, uit een zekere harmonie der geesten, die als zo vele muziekinstrumenten samenklinken en eenzelfde cadans hebben. Maar deze prachtige harmonie kan alleen bereikt worden indien er een vrije uitwisseling van gevoelens en meningen is. Daarom verlangen wij allen te voelen hoe ieder wordt geraakt, we verlangen in elkaars gemoed door te dringen, en de gevoelens en emoties die daar echt leven te zien (TMS, 337) (20).

Smiths beschouwingen over de geloofwaardigheid bevatten de gedachten dat de geloofwaardigheid de waarachtigheid vooronderstelt en dat openheid aangenaam is (21). Deze gedachten bieden een aanknopingspunt om de rol van de interesse in de waarheid met betrekking tot de lofwaardigheid nader te bepalen.

De lofwaardigheid vooronderstelt, zoals de geloofwaardigheid, de waarachtigheid. Zoals wij in de vorige paragraaf opmerkten, duiden de fenomenen van de ijdelheid, het bezwaarde geweten, de onvolprezenheid en de fatale vergissing, hierop dat wij onterechte morele waarderingen uitdrukkelijk onderscheiden van terechte morele waarderingen. Het onderscheid tussen iemands echte morele waarde en zijn schijnwaarde komt tot uitdrukking in het onderscheid tussen verdiende en onverdiende morele waarderingen.

Vervolgens hebben wij opgemerkt dat het oordeel van de ander ons in principe interesseert als erkenning van onze waardigheid en helemaal niet als oorzaak van onze aangename sensaties. Dit blijkt hieruit dat wij onverdiende complimenten niet wensen te aanvaarden; dat wij nauwelijks kunnen leven met een bezwaard geweten en liever het geheim van onze zonden ontsluiten; dat wij postuum lof toekennen aan degene die lof verdient maar deze tijdens zijn leven niet heeft verkregen; dat wij de onschuldige die we veroordeelden zelfs postuum van alle blaam zuiveren en zijn nabestaanden eerherstel geven. In al deze gevallen gaat het om een herstel van fouten, van de leugens en vergissingen waardoor het oordeel van de ander gecorrigeerd wordt tot een erkenning van de waardigheid van de beoordeelde persoon. De interesse in de waardigheid vooronderstelt dus de interesse in de waarheid, en dit zowel van de kant van

de beoordeelde persoon zoals in de gevallen van de ijdelheid en de verzwijging, als van de kant van de beoordelende persoon, zoals in de gevallen van het eerherstel. Met name uit het fenomeen van het eerherstel blijkt dat het niet slechts gaat om de feitelijkheid dat de verkeerd beoordeelde persoon in zijn waarde hersteld wordt. Immers, in de genoemde gevallen van het eerherstel is de beoordeelde persoon overleden en hij heeft dus geen weet van het eerherstel. Het gaat veeleer om het principe dat de waarachtigheid de noodzakelijke vooronderstelling is van de lofwaardigheid (22). De waarheid van het moreel oordeel interesseert ons als een waarde op zichzelf, zowel wanneer wij oordelen als wanneer wij beoordeeld worden, omdat alleen indien de waarheid in acht genomen wordt, indien wij waarachtig zijn, het oordeel van de beoordelende persoon een echte erkenning van de waarde van de beoordeelde persoon kan zijn.

*Uit het fenomeen van het herstel van de fouten*, de bekentenis van de leugens door de ijdele en de verzwijger, de correcties van de vergissingen ten opzichte van de onvolprezene en de onschuldig veroordeelde, *blijkt dat de interesse in de lofwaardigheid de waarachtigheid vooronderstelt*. Maar de interesse in de waarheid die door de lofwaardigheid wordt voorondersteld, veronderstelt een principiële openheid voor het oordeel en de gevoelens van de ander. Deze openheid wordt verondersteld door de waarachtigheid, omdat wij voor de bepaling van onze lofwaardigheid in principe aangewezen zijn op de ander. Dit laatste willen wij verhelderen aan de hand van Smiths analyse van de overeenkomst tussen het verlangen naar lofwaardigheid en het verlangen naar lof en die tussen de vrees voor blaamwaardigheid en de vrees voor blaam.

### 3.3.3. *Openheid en lofwaardigheid*

De gedachte dat de interesse in de waarheid die voorondersteld wordt door de lofwaardigheid, een principiële openheid voor het oordeel en de gevoelens van de ander veronderstelt, is te verhelderen. Deze verheldering willen wij geven aan de hand van Smiths beschouwingen over de verwantschap tussen het verlangen naar lofwaardigheid en het verlangen naar lof en die tussen de vrees voor blaamwaardigheid en de vrees voor blaam.

Smith heeft opgemerkt dat het bedrog van de ijdelheid en de verzwijging gemakkelijk is op te heffen (23). In deze gevallen weten wij zeker dat wij de ontvangen waarderingen niet verdienen, omdat deze eigenlijk niet ons betreffen, maar degenen die wij voor de ander pretenderen te zijn. Als we de onverdiende complimenten afwijzen en onze morele fouten bekennen, proberen wij het oordeel van de ander in overeenstemming te brengen met de waarderingen die wij verdienen. Wij doen dit vanuit het verlangen erkend te worden in onze waardigheid.



Maar ook in de gevallen dat wij niet helemaal zeker zijn over de juistheid van ons oordeel of over de gepastheid van onze reactie, verlangen wij de overeenstemming tussen de oordelen van anderen over ons en die van onszelf. Zo bijvoorbeeld kan iemand zich afvragen of hij niet al te heftig is geweest in een overigens verdiende straftoevoeging. Dan wordt de mening van anderen voor hem extra belangrijk. Als de anderen zijn daad goedkeuren, weet hij zich gesterkt in zijn mening dat hij gepast handelde; als de anderen zijn daad afkeuren voelt hij zich schuldig (TMS, 122-123).

In het algemeen geldt volgens Smith dat wij meer of minder belang hechten aan de overeenstemming of niet-overeenstemming van de oordelen van anderen met onze eigen oordelen over ons naarmate wij meer of minder onzeker zijn over de juistheid van onze oordelen en over de gepastheid van onze gevoelens (TMS, 122).

Dit verlangen naar de overeenstemming tussen het gewetensoordeel en het oordeel van de ander bij onzekerheid van onze kant is begrijpelijk vanuit de verwantschap tussen het verlangen naar lof en het verlangen naar lofwaardigheid, en tussen de vrees voor blaam en de vrees voor blaamwaardigheid. De verlangens zijn verwant aan elkaar in die zin dat beide gericht zijn op de gunstige reacties van de ander, terwijl de vrees in beide gevallen de ongunstige reacties van de ander betreft:

Lof en blaam drukken de feitelijke gevoelens uit van anderen ten opzichte van ons karakter en gedrag; lofwaardigheid en blaamwaardigheid de gevoelens die zij natuurlijk behoren te hebben. Het verlangen naar lof is het verlangen de gunstige gevoelens van onze broeders te verkrijgen. Het verlangen naar lofwaardigheid is het verlangen onszelf het gepaste voorwerp van die gevoelens te maken. In zoverre lijken de twee beginselen op elkaar en zijn aan elkaar verwant. Dezelfde verwantschap en gelijkenis bestaan tussen de vrees voor blaam en de vrees voor blaamwaardigheid (TMS, 126) (24).

Omdat het verlangen naar lofwaardigheid net zoals het verlangen naar lof gericht is op de gunstige reacties van anderen, kunnen wij verlangen ook de feitelijke lof te oogsten als wij iets doen of willen doen dat in principe lof verdient. Het verlangen naar lof en het verlangen naar lofwaardigheid zijn dan zo verweven dat we zelf niet goed weten in hoeverre het ene dan wel het andere verlangen ons motiveert. Hetzelfde geldt voor de vrees voor blaamwaardigheid en de vrees voor blaam. In de gevallen dat wij er niet helemaal zeker van zijn dat ons oordeel juist is of dat wij gepast handelden, zien wij de feitelijke lof als bewijs voor onze lofwaardigheid en de feitelijke blaam als bewijs voor onze blaamwaardigheid.

Echter, soms verlangen wij de feitelijke lof niet slechts als een bewijs voor onze lofwaardigheid, maar omwille van zichzelf. Smith noemt als voorbeeld de intriges onder literatoren waardoor de reacties van het

publiek gemanipuleerd worden, zodat het werk van een bepaalde schrijver zeer ongunstig ontvangen wordt. In Frankrijk verlaagden Despreaux en Racine zich tot zulke manipulaties; in Engeland werd Pope het slachtoffer van de intriges van Addison (TMS, 125). Ook de omkoperij van rechters getuigt ervan dat soms de verleiding erg groot is om gunstige oordelen te winnen via oneerlijke middelen (TMS, 126).

Uit het feit dat zelfs oneerlijke middelen te baat genomen worden om lof te oogsten blijkt dat de lof voor ons niet slechts als bewijs voor onze lofwaardigheid van belang is maar *omwille van zichzelf*:

Indien lof voor ons van geen belang zou zijn, dan als een bewijs van onze eigen lofwaardigheid, zouden we nooit proberen de lof te krijgen via oneerlijke middelen. Maar, hoewel de lof voor wijze mensen, tenminste in twijfelachtige gevallen, vooral daarom van belang is, is deze toch ook van enig belang omwille van zichzelf: en daarom hebben zeer hoogstaande mensen (die we in zulke gevallen inderdaad geen wijzen kunnen noemen) soms geprobeerd via erg oneerlijke middelen lof te oogsten en blaam te ontlopen (TMS, 126) (25).

Als de lof door oneerlijke praktijken wordt verkregen, maken wij ons natuurlijk schuldig aan leugens en bedrog. Maar uit die manipulaties blijkt inderdaad dat de feitelijke lof voor de meesten van ons van groot belang is.

Maar veel sterker dan de lof raakt ons de blaam omwille van zichzelf. Zelfs de wijze die niet verblijft of verbloost bij loftuizingen, is ontzet over de geringste verwijten en beschuldigingen. Deze asymmetrie in onze reacties op lof en blaam is volgens Cicero een inconsistentie, maar volgens Smith is deze fundamenteel menselijk:

'Velen', zegt Cicero, 'verachten roem, terwijl zij dodelijk beledigd worden door een onterecht verwijt; en dat is zeer inconsistent'.

Deze inconsistentie, echter, schijnt gebaseerd te zijn op de onveranderlijke beginselen van de menselijke natuur (TMS, 128) (26).

Met name in het geval van onterechte beschuldigingen raken wij diep onder de indruk, hoewel wij weten dat wij die beschuldigingen niet verdienen. In zo'n geval merken wij dat de waarachtigheid wel de mogelijksvoorwaarde voor de erkenning van de waardigheid is, maar niet de voldoende voorwaarde. De waarachtigheid garandeert niet dat het feitelijke oordeel van de ander een erkenning van de waardigheid is. De erkenning kan in feite mislukken:

Als iemand de misdaad waarvan hij wordt beschuldigd, ontkent, kan aan zijn ontkenning worden getwijfeld. Hij is woedend over de onwaarheid van de tenlastelegging en dodelijk beledigd als hij merkt dat daaraan enig geloof gehecht wordt. Hij voelt dat zijn medemensen, verre van hem te zien in dat licht waarin hij zo graag gezien wil worden, het mogelijk achten dat hij schuldig is aan dat-



gene waarvan hij wordt beschuldigd. Hij weet heel goed dat hij niet schuldig was. Hij weet perfect wat hij heeft gedaan; maar wellicht weet bijna niemand tot welke dingen hij in staat is. Wat de eigen geestesgesteldheid iemand toelaat te doen, dat is misschien voor iedereen een kwestie van twijfel (TMS, 122) (27).

In zo'n situatie rest ons slechts de troostende gedachte dat God als Ultieme Rechter over ons allen onze waardigheid absoluut erkent (28).

Smiths beschouwingen over de verwantschap tussen het verlangen naar lofwaardigheid en het verlangen naar lof en die tussen de vrees voor blaamwaardigheid en de vrees voor blaam, leiden ons tot de volgende overwegingen.

Volgens Smith hechten wij meer of minder waarde aan de overeenstemming tussen het oordeel van de ander en ons eigen oordeel over onszelf naarmate wij meer of minder onzeker zijn over de juistheid van ons eigen oordeel. Het overeenstemmende oordeel van de ander geldt dan als een bewijs voor onze waardigheid.

Het oordeel van de ander is echter niet slechts van belang als bewijs voor onze waardigheid, maar omwille van zichzelf. Zoals Smith opmerkt treft de lof die wij in feite krijgen ons aangenaam en kwetst de blaam die ons in feite wordt toegevoegd ons diep, ook al weten wij dat wij die loftuiting of dat verwijt niet verdienen. De reden waarom wij toch door de feitelijke lof en meer nog door de feitelijke blaam geraakt worden, is dat wij *wezenlijk onzeker* zijn over onze eigen morele waarde. De *wezenlijke* onzekerheid is iets anders dan de psychologische onzekerheid. Het gaat om psychologische onzekerheid bijvoorbeeld in het hierboven genoemde geval dat wij ons afvragen of wij al te heftig geweest zijn in een overigens verdiende straftoevoeging. Van fundamenteel belang, echter, is dat wij *wezenlijk onzeker* zijn over onze morele waarde. Zoals Smith het uitdrukt:

‘Wat de eigen geestesgesteldheid iemand toelaat te doen, dat is misschien voor iedereen een kwestie van twijfel’ (zie citaat hierboven).

Dit wijst erop dat wij in principe aangewezen zijn op het oordeel van de ander, niet slechts ter bevestiging van of als bewijs voor onze waarde, maar als bepaling van onze waarde. In principe is de ander de onafhankelijke instantie die onze waarde bepaalt. Dit is al gegeven met de grondgedachte dat de sympathie van de onpartijdige toeschouwer de standaard van gepastheid is. In de eerste twee hoofdstukken hebben wij laten zien dat de morele kwaliteit van onze gevoelens en daden geconstitueerd wordt door het verlangen naar de goedkeuring van de onpartijdige toeschouwer. Het criterium van de goedkeuring is de overeenstemming van de oorspronkelijke gevoelens van de direct betrokkene met de sympathische gevoelens van de onpartijdige toeschouwer; de standaard van de goedkeuring is de sympathie van de onpartijdige toeschouwer. De sympathische gevoelens

zijn zowel naar hun ontstaan als naar hun inhoud *onafhankelijk* van de oorspronkelijke gevoelens van de direct betrokkene. Daardoor is de onpartijdige toeschouwer de onafhankelijke waarde-bepalende instantie. Ook de oordelen dat wij lof of blaam verdienen, zijn in principe oordelen volgens de sympathie van de onpartijdige toeschouwer. Wij verdienen lof, als de onpartijdige toeschouwer ons goedkeurt en degene die ons lof toezwaait goedkeurt; wij zijn echt blaamwaardig als de onpartijdige toeschouwer ons gedrag afkeurt en instemt met degene die ons laakt.

Voor de bepaling van de morele waarde van onze gevoelens en daden zijn wij dus in principe aangewezen op het onafhankelijk oordeel van de onpartijdige toeschouwer. In die zin zijn wij principieel onzeker over onze eigen morele waarde. Wij kunnen onze waarde niet eigenmachtig bepalen. Alleen als wij zelf de plaats innemen van de onpartijdige toeschouwer en vanuit die plaats over onszelf oordelen, ontwikkelen wij het besef van onze morele waarde (29).

Doordat wij in principe aangewezen zijn op het oordeel van de ander voor de bepaling van onze morele waarde, doordat wij principieel onzeker zijn over onze eigen waarde, bestaat de mogelijkheid dat wij diep getroffen worden door de feitelijke oordelen van anderen en met name door de feitelijke beschuldigingen, zelfs als wij weten dat die beschuldigingen niet terecht zijn. De feitelijke beschuldiging kan zo ernstig zijn en door zo velen bevestigd worden, dat ons besef van onze waarde verdoofd wordt (30). Ons besef van het oordeel dat de onpartijdige toeschouwer over ons zou uitspreken, wordt dan overweldigd door de oordelen die de feitelijke toeschouwers over ons uitspreken. In zo'n geval verlangen wij naar Gods laatste oordeel.

Het besef van de eigen waardigheid maakt dus enerzijds een onafhankelijkheid van de feitelijke waarderingen mogelijk. De wijze bijvoorbeeld vindt voldoening in de wetenschap dat hij lof verdient, ook al prijst in feite niemand hem (31). Anderzijds echter is die onafhankelijkheid in feite moeilijk uit te houden, juist omdat wij in principe voor de bepaling van onze morele waarde aangewezen zijn op het onafhankelijk oordeel van de ander. Zoals Smith opmerkt, raakt zelfs de wijze diep gekwetst door feitelijke, hoewel onverdiende, blaam.

Deze overwegingen leiden ons tot het inzicht dat de waarachtigheid, die voorondersteld wordt door de interesse in de waardigheid, een principiële openheid voor het oordeel van de ander veronderstelt. Juist omdat wij voor de bepaling van onze waarde in principe aangewezen zijn op de ander als onafhankelijk oordelende instantie, veronderstelt de waarachtigheid, die voorondersteld wordt door de interesse in de waardigheid, een principiële openheid voor het oordeel en de gevoelens van de ander.

Samenvattend komen wij tot de volgende conclusies. Aan de hand van Smiths analyse van het onderscheid tussen het verlangen naar lofwaardigheid en het verlangen naar lof en het onderscheid tussen de vrees



voor blaamwaardigheid en de vrees voor blaam, hebben wij betoogd dat de interesse in de morele waardigheid van de persoon de waarachtigheid vooronderstelt. Aan de hand van Smiths analyse van de verwantschap tussen het verlangen naar lofwaardigheid en het verlangen naar lof en de verwantschap tussen de vrees voor blaamwaardigheid en de vrees voor blaam, hebben wij laten zien dat wij onze morele waarde niet eigenmachtig kunnen bepalen, maar daarvoor aangewezen zijn op het onafhankelijk oordeel van de ander als onpartijdige toeschouwer. De consequentie daarvan is dat de waarachtigheid, die voorondersteld wordt door de interesse in de echte morele waarde van de persoon, een principiële openheid voor het oordeel en de gevoelens van de ander veronderstelt. De interesse in de morele waardigheid veronderstelt dat wij ons overgeven aan het spel van sympathie waarin de waarheid van onze waardigheid wordt bepaald. Deze samenhang tussen openheid, waarachtigheid en interesse in de lofwaardigheid, toont opnieuw duidelijk dat de orde van de morele sensibeleit principieel intersubjectief is (32).

Door de principiële intersubjectiviteit onderscheidt de waarheid van morele oordelen zich van de waarheid van positief-wetenschappelijke oordelen. Volgens Smith staan wiskundigen vaak onverschillig tegenover de publieke opinie over hun werk, en in dat opzicht zijn de natuurkundigen bijna gelijk aan de wiskundigen. De wiskundigen en natuurkundigen zijn ook echt onafhankelijk van de meningen van anderen omdat zij volkomen zeker zijn zowel van de waarheid als van het belang van hun ontdekkingen:

Wiskundigen, ..., die volkomen verzekerd kunnen zijn, zowel van de waarheid als van het belang van hun ontdekkingen, zijn vaak erg onverschillig voor de mening van het publiek. ... Wetenschappers komen dicht bij wiskundigen in hun onafhankelijkheid van de publieke opinie, en genieten enige mate van dezelfde zekerheid en rust in hun oordelen over de verdienstelijkheid van hun eigen ontdekkingen en waarnemingen (TMS, 124) (33).

In de wiskunde en de fysica is de waarheid door het individu te ontdekken en met volkomen zekerheid te kennen. De waarheid blijkt uit de zaak zelf. In deze wetenschappen geldt dus de idee van een zekere en ware kennis van het individuele subject die uit de aard van het onderzoeksobject zelf blijkt. De wetenschapper kan onverschillig staan tegenover de reacties van publiek omdat deze de waarheid van zijn kennis niet aantasten.

In de moraal echter wordt de waarheid van de morele waardigheid van de persoon intersubjectief bepaald.

Dit onderscheid tussen de waarheid in de positieve wetenschappen en de waarheid in de moraal kan het verschil tussen Reids standpunt en dat van Smith nog eens verhelderen. Als Reid beweert dat de stem van het geweten meer betrouwbaar is, in principe in staat is tot zekere en ware

kennis van de eigen morele waarde, terwijl de meningen van anderen feilbaar zijn, in principe niet in staat zijn tot zekere en ware kennis over de morele waarde, dan denkt Reid de morele kennis volgens het model van de positiefwetenschappelijke kennis, dat wil zeggen, volgens het ideaal van de zekere en ware kennis van een subject die berust op de evidentie van het kenobject zelf. Smiths analyse leidt tot een ander begrip van het geweten. Het geweten is het vermogen als onpartijdige toeschouwer over zichzelf te oordelen, het vermogen om in de plaats van de ander onafhankelijk over zichzelf te oordelen. Het gewetensoordeel is enerzijds onafhankelijk van de feitelijke oordelen van anderen; anderzijds echter is het gewetensoordeel principieel betrokken op de ander. Daarom vooronderstelt de gewetensvolheid als interesse in de eigen morele waarde de principiële openheid voor het oordeel van de ander.

Dit is concreet toe te lichten aan de hand van degenen die de openheid voor de ander hebben verloren of opgegeven. Smith noemt de onfortuinlijke mens die het ongeluk heeft ervan overtuigd te zijn dat niemand hem gelooft:

Degene die het ongeluk zou hebben te denken dat niemand een woord gelooft van wat hij zegt, zou zichzelf de uitgestotene van de menselijke samenleving voelen, hij zou de gedachte aan het binnengaan van de samenleving, of aan het zich presenteren voor de gemeenschap verschrikkelijk vinden, en hij zou nauwelijks anders kunnen, denk ik, dan sterven van wanhoop (TMS, 336) (34).

Deze mens is niet onwaarachtig, maar heeft de openheid naar de ander opgegeven of verloren. Daarom kan hij niet leven in de intersubjectieve morele orde. Hij komt in de woestijn terecht (35). Zo zou het ook degenen die vasthouden aan het positief-wetenschappelijk of cartesisaanse kennisideaal voor morele waarheden, vergaan. Maar ook de zwartgallige lieden en verveelde filosofen die beweren dat alles slechts schone schijn is, komen in de woestijn terecht. Zij zien de menselijke wereld als een kermis der ijdelheid.

Sommige verveelde filosofen hebben bij het beoordelen van de menselijke natuur gedaan zoals zwartgallige lieden plegen te doen bij het beoordelen van elkaars gedrag, en hebben elke daad die toegeschreven zou moeten worden aan het verlangen naar lofwaardigheid, aan het verlangen naar lof geweten, of aan wat zij ijdelheid noemen (TMS, 127) (36).

Smith doelt hier op de filosoof Mandeville en, in een ander verband, zegt Smith *expressis verbis* dat zo'n filosofie als die van Mandeville het onderscheid tussen deugd en ondeugd volkomen opheft (37).

Omdat lieden zoals Mandeville het onderscheid tussen terechte en onterechte waarderingen niet maken, heeft de waerachtigheid voor hen geen zin. De principiële openheid voor de ander als onafhankelijke waardebepalende instantie wordt daardoor dan impliciet ook opgegeven.



Zo lang wij nog niet vervallen zijn tot de 'meest verachtelijke van alle toestanden, een volkomen insensibiliteit voor eer en schande, voor ondeugd en deugd', zo lang wij geïnteresseerd zijn in de morele waardigheid, moeten wij de confrontaties met het oordeel van de ander uithouden. In het uithouden van deze confrontaties bestaat de gewetensvolheid. Door de gewetensvolheid verhouden wij ons moreel tot de ander:

Maar hoewel de goedkeuring van het eigen geweten nauwelijks de zwakheid van de mens gerust kan stellen in sommige buitengewone gevallen; hoewel het getuigenis van de veronderstelde onpartijdige toeschouwer, de grootse innerlijke geest, hem niet altijd alleen overeind kan houden, is de invloed en het gezag van dit beginsel in alle gevallen toch zeer groot en het is maar door deze innerlijke rechter te raadplegen dat we ooit datgene wat met ons te maken heeft in zijn juiste proporties kunnen zien, of dat we ooit in staat zijn tot een juiste vergelijking te komen tussen onze eigen belangen en die van andere mensen (TMS, 134) (38).

Het geweten hoedt ons voor het egoïsme.

### 3.4. Egoïsme

Het geweten hoedt ons voor het egoïsme. Met de volgende vertelling schildert Smith het egoïsme. China is getroffen door een verschrikkelijke aardbeving. Een menslievend man in Europa hoort dit nieuws. Hij heeft overigens geen bijzondere band met China. Hij betreurt dan de ramp waardoor het chinese volk is getroffen; hij overpeinst de broosheid van het menselijk bestaan en de ijdelheid van de menselijke inspanningen; en, als hij op de beurs speculeert, wijdt hij enkele gedachten aan de economische gevolgen van de ramp. Als 'all this fine philosophy' voorbij is, keert hij terug naar zijn eigen bezigheden met een gerustheid alsof er niets is gebeurd. Daarentegen zou het kleinste ongeluk dat hemzelf zou overkomen hem helemaal van zijn stuk brengen. Als hij wist dat hij morgen zijn pink zou verliezen, zou hij vannacht geen oog dicht doen. Maar hij zou wel in alle rust snurken bij de ondergang van honderden miljoenen medemensen op voorwaarde dat hij hen niet zou zien.

Smith besluit dat de vernietiging van de anonieme massa iemand minder schijnt te interesseren dan een futiel ongeluk dat hemzelf overkomt (39). Maar zou zo'n menslievend man uit Europa ook bereid zijn het leven van miljoenen medemensen *daadwerkelijk* op te offeren om zijn eigen ongeluk te voorkomen op voorwaarde dat hij die mensen nooit zou zien? Alleen al de gedachte aan een dergelijk egoïsme vervult ons met afgrijzen. Dit afgrijzen is een gewetensvolle reactie.

Het geweten is immers de sympathische houding ten opzichte van onszelf. Deze houding tot onszelf wordt gekenmerkt door het besef van de

morele oordelen van de ander, door het besef dat het moreel oordeel van de ander maatgevend is voor onze gepastheid en verdienstelijkheid. In het perspectief van dit besef is het dienen van de eigen belangen ten koste van anderen een laakbaar egoïsme. We weten dan dat het dienen van de eigen belangen ten koste van anderen ons tot gepaste voorwerpen van verwijten, woede en ressentiment maakt. We weten dat we onze eerbiedwaardigheid verliezen als we egoïstisch handelen. Of zoals Smith zegt, het geweten leert ons de ware kleinheid van onszelf en van alles wat met ons verbonden is:

en de natuurlijke verkeerde voorstellingen van de zelfliefde kunnen alleen maar gecorrigeerd worden door het oog van deze onpartijdige toeschouwer. ... In veel gevallen is het niet de naastenliefde, niet de menslievendheid die ons aanzet tot het beoefenen van de goddelijke deugden (van rechtvaardigheid en generositeit). Het is een sterkere liefde, een machtiger passie; ..., de liefde voor het eervolle en edele, voor de grandeur, en waardigheid, en superioriteit van ons eigen karakter (TMS, 137) (40).

Als Smith spreekt over de 'natuurlijke verkeerde voorstellingen van de zelfliefde' valt te denken aan onze natuurlijke constitutie die maakt dat ieder het meest geschikt is voor zichzelf te zorgen. De natuurlijke constitutie is het geheel van instinctmatige passies zoals honger, dorst, seksuele verlangens, angst voor pijn, drang tot plezier. Wat deze passies betreft is een 'zelfliefde' onvermijdelijk: de honger zegt ons wanneer wij moeten eten bijvoorbeeld. Maar de wijze waarop wij met deze passies omgaan, de wijze waarop wij aan onze natuurlijke voorkeur voor onszelf toegeven, wordt moreel gekwalificeerd met onze intrede tot de samenleving (41). Wij zorgen op een verstandige manier voor onszelf als we op gepaste wijze eten, drinken, vrijen etc. Maar als we in de zorg voor onszelf onze ogen sluiten voor de gevoelens en de oordelen van de anderen die maatgevend zijn voor onze gepastheid en verdienstelijkheid, als we ons eigen geluk ten koste van anderen nastreven, zijn we egoïstisch. Het egoïsme is ongepast en onrechtvaardig:

... het op deze manier, ten koste van andere mensen, toegeven aan de natuurlijke voorkeur die iedereen heeft voor zijn eigen geluk boven dat van andere mensen, is iets dat geen enkele onpartijdige toeschouwer kan goedkeuren (TMS, 82) (42).

Smith tekent hierbij aan dat het niet zo gemakkelijk is om als ander voor onszelf te voelen wanneer we op het punt staan iets te doen. Op dat moment zijn we zo hevig geraakt door onze eigen situatie dat we nauwelijks in staat zijn ons als een ander, als de onpartijdige toeschouwer, tot onze situatie te verhouden (TMS, 157). Dan rechtvaardigen de passies zichzelf door hun hevigheid, zoals Malebranche heeft opgemerkt, en zo lang wij onderhevig zijn aan die emoties lijken zij redelijk en gepast.



Maar ook als we achteraf onze daden bezien, is het vaak moeilijk echt als een ander te oordelen, tot een eerlijk gewetensoordeel te komen. Als we dan merken dat we tot een ongunstig oordeel zouden komen, worden we door onbehagen overspoeld. Liever sluiten we onze ogen voor de omstandigheden waarin ons gedrag ongepast is. In plaats van met onszelf te sympathiseren, *herinneren* wij ons dan onze oorspronkelijke gevoelens:

Liever dan ons eigen gedrag in zo'n onaangenaam licht te zien, proberen wij al te vaak in onze dwaasheid en zwakheid, opnieuw die onjuiste passies die ons eerst misleidden op te wekken; we proberen op kunstmatige wijze onze vroegere haat op te roepen en we prikkelen opnieuw ons bijna vergeten ressentiment: we spannen ons zelfs in voor dit miserabele doel, en volharden zo in onrechtvaardigheid louter en alleen omdat we eens onrechtvaardig waren en omdat we beschaamd en bang zijn dat in te zien (TMS, 158) (43).

De schaamte en de vrees die ons de blik doen afwenden van wat wij als onpartijdige toeschouwer van onszelf zouden zien, zijn de voorboden van de gewetenswroeging. We vermijden de wroeging door in plaats van te sympathiseren te herinneren. In onze herinnering beleven wij opnieuw onze hevige passies en op grond van die hevigheid komt wat wij deden ons als gerechtvaardigd voor. Deze herinnering is dus een partijdige zelfbeoordeling: door onze herinnering laten wij ons misleiden door de zelfrechtvaardigende schijn van de passies.

Deze vorm van zelfbedrog is volgens Smith een fatale zwakheid van de mens, die de bron is van heel wat wanordelijkheden. Maar gelukkig voorziet de Natuur in een remedie. Deze remedie is het plichtsbesef: de eerbied voor de algemene regels van gepastheid.

### 3.5. Plichtsbesef

Eerbied voor de algemene regels van gepastheid is de natuurlijke remedie tegen onze neiging tot zelfverschoning.

Volgens Smith leidt de voortdurende waarneming van het gedrag van anderen ons ongemerkt tot het vormen van algemene regels, op de volgende manier. Sommige daden schokken ons en we zien dat anderen net zo geschokt zijn. Dan nemen wij ons voor nooit zo iets ergs te doen, nooit het voorwerp te worden van zo'n algemene afkeuring:

Zo stellen wij voor onszelf op natuurlijke wijze een algemene regel dat al die daden vermeden moeten worden die ons gehaat, verachtelijk of strafbaar maken, het voorwerp van al die gevoelens waarvoor wij de grootste angst en afkeer hebben (TMS, 159) (44).

Andere daden roepen de goedkeuring, achting en dankbaarheid op van ons en van anderen. Deze ervaring brengt ons ertoe voor onszelf als algemene

regel te stellen elke gelegenheid om zoiets bewonderenswaardigs te doen zorgvuldig op te zoeken (TMS, 159).

Smith benadrukt dat de algemene regels van gepastheid die wij aldus voor onszelf vormen uiteindelijk gebaseerd zijn op ons moreel oordeel over *particuliere* daden. Onze afschuw van iets ergs of onze bewondering voor iets groots komt *onmiddellijk* op en *gaat vooraf* aan de algemene regels. Het al of niet in overeenstemming zijn met de algemene regels is dus geen criterium in onze oorspronkelijke oordelen over particuliere daden, ook al beweren sommige auteurs het tegenovergestelde:

We keuren particulieren gevallen oorspronkelijk niet goed of veroordelen deze; omdat, bij onderzoek, zij consistent of inconsistent blijken te zijn met een bepaalde algemene regel (TMS, 159) (45).

Integendeel, de algemene regels worden gevormd op grond van de ervaring van feitelijke morele waarderungen in concrete gevallen. Smith wijst erop dat deze vorming een inductie genoemd kan worden en dus een operatie van de rede betreft. Voor zover dan de oordelen geleid worden door de regels die via inductie gevormd zijn, kan de rede worden beschouwd als bron en beginsel van goedkeuring en afkeuring. In zoverre kan men zeggen dat de deugd bestaat in een conformiteit aan de rede. Maar het zou absurd en volkomen onbegrijpelijk zijn te menen dat onze oorspronkelijke inzichten in goed en kwaad van de rede alleen afkomstig zijn. Die oorspronkelijke inzichten zijn het voorwerp van waarneming en gevoel. De rede kan immers niet de onaangename en aangename kwaliteiten ontwaren (TMS, 319-320).

In Smiths beschrijving van de wijze waarop de algemene regels worden gevormd, zijn twee aspecten van algemeenheid te onderscheiden. Ten eerste, de algemeenheid die schuilt in de tijds- en plaats-condities van het voornemen om nooit, nergens, in geen enkele omstandigheid iets ergs te doen, of om steeds, overal, in alle omstandigheden iets goeds te doen. Ten tweede refereert de algemeenheid naar de eensgezindheid van de reacties van de toeschouwers bij een bepaalde daad. Deze eensgezindheid leidt er ook toe dat de algemene regels als regels van een samenleving bestaan (TMS, 160).

De algemene regels van gepastheid zijn van groot belang voor de *correctie* van de tot zelfverschoning neigende zelfbeoordelingen en van de door het egoïsme verkeerde voorstelling van gepastheid. Bijvoorbeeld, iemand zou kunnen menen dat een onrecht hem aangedaan om bloedwraak roept. Zijn egoïsme zou hem ertoe kunnen brengen de bloedwraak als een gepaste reactie te beschouwen. Zijn waarneming van het gedrag van anderen echter heeft hem geleerd dat zo'n reactie afschuwelijk gevonden wordt. Deze ervaring heeft hem hoogstwaarschijnlijk de algemene regel geleerd zoiets afschuwelijks nooit te doen. Deze regel corrigeert de door het egoïsme vertekende voorstelling van zaken en aldus zijn egoïstische



reactie. Of nauwkeuriger gesteld, niet de regel zelf corrigeert het egoïsme, maar het *gevoel van eerbied* voor die regel:

Maar de eerbied voor de regel die de ervaring hem heeft geleerd beheerst de onvervaardheid van zijn passie, en helpt hem de te partijdige kijk op de gepastheid in zijn situatie die het egoïsme hem anders zou suggereren, te corrigeren (TMS, 161) (46).

De corrigerende werking van de algemene regels wordt ervaren in het conflict tussen het gevoel van eerbied voor de algemene regels en een egoïstische reactie. Als de egoïstische reactie toch wordt gerealiseerd, wordt de corrigerende functie van de algemene regels achteraf ervaren in het berouw (47). De eerbied voor de algemene regels van gepastheid wordt terecht het *plichtsbesef* genoemd. Smith beweert dat de massa der mensheid het handelen uitsluitend volgens dit beginsel richt. Zij vermijden alle blaam, zij gedragen zich fatsoenlijk terwijl zij misschien nooit het gevoel van gepastheid hebben ervaren waarop de goedkeuring van hun gedrag toch gebaseerd is. Zij handelen louter en alleen vanuit een 'achting voor de gevestigde gedragsregels' (TMS, 162). De grote grauwe massa gedraagt zich netjes omdat hen eerbied voor de algemene regels bijgebracht is:

Er is bijna niemand die niet door discipline, opvoeding en voorbeeld, zo onder de indruk is van een achting voor de algemene regels, dat hij bijna bij elke gelegenheid met voldoende fatsoen handelt en gedurende zijn hele leven elke aanzienlijke mate van blaam vermijdt (TMS, 163) (48).

De plichtsgetrouwe massa handelt steeds, voornamelijk of alleen, vanuit deze eerbied voor de gevestigde algemene regels. De meerel sensibele persoon daarentegen zal in elke concrete situatie opnieuw sympathiseren en dan handelen vanuit de in die situatie gepaste emotie. Smith verheldert het verschil tussen beide met de volgende voorbeelden.

Iemand heeft iets goeds ondervonden van een ander. Maar omdat hij een koud hart heeft, voelt hij slechts een sprankje dankbaarheid. Toch zal hij, als hij goed opgevoed is, al het gedrag ten toon spreiden dat volgens de regel van dankbaarheid vereist is. Hij kan dan zeker niet beticht worden van hypocrisie of veinzerij. Hij kan evenmin beschouwd worden als iemand die erop uit is nog meer gunsten te ontvangen. Toch is het motief voor zijn dankbetuiging niet de dankbaarheid die hij jegens zijn weldoener voelt, maar:

... een eerbied voor de gevestigde regels van plichten, een serieus en oprecht verlangen om in elk opzicht conform de regel van dankbaarheid te handelen (TMS, 162) (49).

Of denk aan de goede echtgenote die haar man niet liefheeft zoals in een huwelijk zou passen. Zij zal in alle opzichten haar plicht doen en goed voor haar man zorgen. Maar in subtiele blijken van liefde moet zij wel tekort schieten.

Mensen zoals deze twee kunnen tweederangslieden genoemd worden. En eigenlijk is de grote massa van deze *tweede rang*:

Alleen zij die uit het fijnste hout gesneden zijn, zijn in staat om hun gevoelens en gedrag met precieze juistheid aan te passen aan het kleinste verschil in situatie, en om in alle gevallen met de meest delicate en nauwkeurige gepastheid te handelen. De ruwe klei waaruit de massa der mensheid is gevormd, kan niet tot zo'n perfectie worden gebracht (TMS, 162-163) (50).

De plichtsgetrouwe massa is natuurlijk wel betrouwbaar, juist omdat zij zich volgens de algemene regels gedraagt. Daarom is zij dan toch respectabel. Maar de mening dat het plichtsbesef altijd het enige moreel juiste motief voor het handelen is, wordt uitdrukkelijk afgewezen door Smith (51).

Dan kan de vraag rijzen in welke gevallen ons handelen alleen of vooral door het plichtsbesef gemotiveerd hoort te zijn en in welke gevallen nog een ander gevoel dan het plichtsbesef ons handelen hoort te motiveren. Volgens Smith is een decisief antwoord op deze vraag wellicht niet te geven maar wel is op te merken dat twee factoren in overweging genomen moeten worden om tot enig antwoord te komen.

In de eerste plaats moet gelet worden op het natuurlijke aangename of onaangename karakter van het gevoel dat naast het plichtsbesef het handelen motiveert (52). De maatschappelijke gevoelens zoals de welwillendheid zijn aangenaam. Bij daden die door deze gevoelens zijn ingegeven zou het plichtsbesef er slechts bij horen te komen om een al te grote menslievendheid te beteugelen. De onmaatschappelijke passies zoals haat, woede en ressentiment, zijn onaangenaam en dienen dan ook altijd getemperd te worden door de eerbied voor de algemene regels. De ik-gerichte passies zijn niet aangenaam en niet onaangenaam in zichzelf. Hier hangt het dus helemaal af van de situatie of en in welke mate nog een plichtsbesef vereist is opdat het ikgerichte handelen gepast is.

In de tweede plaats moet gelet worden op de nauwkeurigheid of onnauwkeurigheid van de algemene regels. De regels van rechtvaardigheid zijn volkomen nauwkeurig zodat het rechtvaardig handelen uitsluitend door eerbied voor deze regels geleid dient te worden (53).

Maar de meeste andere algemene regels zijn nogal vaag; zij laten tal van uitzonderingen en modificaties toe. Zo schrijft bijvoorbeeld de regel van dankbaarheid wel voor dat voor een weldaad dank verschuldigd is, maar hoe, wanneer, en in welke mate de dank gegeven moet worden, wordt niet in de regel bepaald. En zo is het met de meeste regels gesteld, zodat voor de meeste gevallen geldt dat:

... ons gedrag veeleer geleid zou moeten worden door een zekere idee van gepastheid, een zekere smaak voor een bepaalde houding, dan door achtung voor een nauwkeurige maxime of regel; en we zouden meer moeten letten op het doel en de fundering van de regel dan op de regel zelf (TMS, 175) (54).



Daarom zij wij verheugd als de natuurlijke gevoelens plotseling de overhand krijgen bij een overigens strikt plichtsgetrouw persoon. Zo bijvoorbeeld bij de katholiek die tijdens de Bartholomeusnacht is overmand door menslievendheid en dan protestanten redt in plaats van hen te vermoorden zoals zijn plicht is; of bij de Quaker die als hij wordt geslagen terugslaat in plaats van zijn andere wang toe te keren zoals de Heiland voorschrijft. Deze reacties verheugen ons omdat wij hier de gepaste gevoelens zien. Maar in deze gevallen kunnen wij de katholiek en de Quaker toch niet helemaal achten om hun gepaste daden, omdat hun reacties niet voortkomen uit een besef van gepastheid. Zij beseffen niet echt wat de ander in zo'n concrete situatie zou voelen en beseffen dus niet dat hun reactie gepast is. Zij zelf zullen helemaal niet menen dat zij onze goedkeuring verdienen, integendeel, zij zullen zich juist schamen en schuldig voelen over de zwakte van hun wil in hun plichtsbetrachting. Omdat wij ons dit realiseren, gaat onze goedkeuring van hun daden niet gepaard met respect voor hen (55).

Met deze beschouwing maakt Smith zeer duidelijk waarom de plichtsethiek slechts een tweede rang toekomt ten opzichte van de morele sensibele. Het is dan ook verwonderlijk dat August Oncken Smiths moraalfilosofie essentieel gelijkaardig acht aan de, als de plichtsethiek bij uitstek aangemerkte, moraalfilosofie van Kant. Oncken presenteerde deze stelling in zijn studie 'Adam Smith und Immanuel Kant. Der Einklang und das Wechselverhältnis ihrer Lehren über Sitte, Staat und Wirthschaft' die in 1877 te Leipzig is verschenen.

### 3.6. Het geweten als morele sensibele

Smiths analyse van het geweten is voor Oncken de reden om Smiths moraalfilosofie gelijkaardig te achten aan die van Kant. Wij zullen enkele cruciale punten van Onckens studie bespreken en verdedigen dat zijn stelling niet houdbaar is. Om een eerste indruk van Onckens interpretatie te geven, citeren wij:

Es ist bekannt, dass die Sittenlehre Kant's in dem Moralgebote des sogenannten 'Kategorischen Imperatives' wurzelt. Derselbe entspringt dem eingeborenen Sittengesetze ... Ganz gleichlaufende Bedeutung haben in der Ethik Smiths die 'general rules'. Es sind die höchsten Leitsterne für das Betragen der Menschen. (...) Die Pflege und das Bewusstsein dieses inneren Sittengesetzes macht die Würde (dignity) des Menschen aus und der Antrieb, den Geboten derselben zu gehorchen, geschieht abermals gemeinschaftlich in beiden Theorien durch das Gefühl der Achtung vor der Majestät diesen Sittengesetzes. (...) Und so geht die parallele Deduktion weiter.

Zu Beurtheilung unserer Handlungen, ob sie den Vorschriften der Moral entsprechen, ist ein richtendes Organ im Menschen nöthig

(innerer Gerichtshof bei Kant, 'inferior tribunal' bei Smith) es ist das Gewissen (principle conscience). Dieses ist dem Menschen angeboren' (56).

Volgens Oncken stellen Kant en Smith dat het geweten *aangeboren* is. Beide filosofen zouden het geweten opvatten als een orgaan dat de handelingen moreel beoordeelt. Het criterium dat in deze beoordelingen gehanteerd wordt, is de overeenstemming met de morele wetten.

Wij hebben gezien dat Smith stelt dat het vermogen over zichzelf te oordelen niet aangeboren is maar geleidelijk aan wordt verworven in de ervaring van het moreel waarderen en gewaardeerd worden. Wat 'aangeboren' is, is het principe van de menselijke natuur tot sympathie. Over dit principe zelf is niet meer te zeggen dan datgene wat uit het functioneren blijkt. Dit functioneren is het sympathiseren. Volgens Smith ontstaat de aandacht van iemand voor zijn eigen gevoelens pas als hij wordt geraakt door een waardering van iemand anders. Dan wordt iemand genood het 'zien' van de ander te 'zien', dat wil zeggen, dan wordt iemand genood met zichzelf te sympathiseren. Daaruit volgt een zelfbeoordeling. Traditioneel wordt de zelfbeoordeling het gewetensoordeel genoemd. De gedachte dat het geweten, sterker, het vermogen om moreel te oordelen überhaupt, een *speciaal orgaan* veronderstelt, wordt door Smith uitdrukkelijk afgewezen. Er is wel een passage waarin Smith spreekt over 'moral faculties', die hij dan vergelijkt met het gezichtsvermogen (TMS, 164-165, al. 5). In deze passage zet Smith uiteen dat het gevoel van eerbied voor de algemene regels wordt versterkt door de overtuiging dat de algemene regels Gods geboden zijn. Volgens Smith wordt deze overtuiging aanvankelijk door de natuur gesuggereerd en is deze later bevestigd door 'reasoning and philosophy':

Deze onderzoeken, toen zij eenmaal plaatsvonden, bevestigden de oorspronkelijke anticipaties van de natuur. Op wat voor iets dan ook we veronderstellen dat onze morele vermogens gefundeerd zijn, op een zekere modificatie van de rede, op een oorspronkelijk instinct, dat een morele zin genoemd kan worden, of op enig ander principe van onze natuur, het kan niet betwijfeld worden dat zij ons gegeven werden voor het leiden van ons gedrag in dit leven (TMS, 164-165) (57).

De uitgevers van TMS merken bij deze alinea op dat deze passage waarschijnlijk deel uitmaakt van een vroege versie van Smiths colleges over moraal, omdat het in deze alinea gestelde inconsistent is met zijn kritiek op Hutchesons theorie van de 'moral sense' (58). Smith wijst Hutchesons theorie vooral af omdat Hutcheson de morele zin opvat als een in zichzelf moreel neutraal vermogen dat morele kwaliteiten in objecten ontdekt. Smith brengt hier tegen in dat onze gevoelens en oordelen met betrekking tot objecten en gebeurtenissen die wij moreel waarderen, zelf moreel goed of slecht genoemd worden. Iemand die een barbaarse en onterechte execu-



tie prijst en bewondert, noemen wij niet iemand wiens morele vermogen niet goed in orde is, maar iemand die *moreel* niet in orde is (TMS, 323). Smith stelt dit punt van kritiek nog scherper bij zijn analyse van het fenomeen van de bedrieglijke zelfverschoning. Dit verschijnsel is volgens de 'moral sense'-theorie absoluut niet te begrijpen:

Maar indien zij hun eigen gedrag zouden beoordelen door een speciaal vermogen, zoals de morele zin verondersteld wordt te zijn, indien zij begiftigd zouden zijn met een eigenaardig waarnemingsvermogen, dat de schoonheid en lelijkheid van passies en gevoelens zou onderscheiden; zouden zij met meer precisie over hun eigen passies oordelen omdat deze meer onmiddellijk voor het oog van dit vermogen getoond zouden worden, dan over de passies van anderen, waarop zij slechts een meer afstandelijk zicht zouden hebben (TMS, 158) (59).

Vervolgens, met betrekking tot Onckens stelling dat Smith zoals Kant zou beweren dat het *criterium* in de gewetensoordelen de overeenstemming met de morele wetten (die volgens Oncken Smiths algemene regels zijn) zou zijn, wijzen wij nogmaals op Smiths beschouwing over de oorspronkelijke waarderungen en de oordelen volgens de algemene regels. Daar stelt Smith, zoals wij in de vorige paragraaf opmerkten, uitdrukkelijk dat wij particuliere daden oorspronkelijk niet goedkeuren of afkeuren omdat zij conform of niet conform de algemene regels zijn (60). Wel komt het volgens Smith vaak voor dat we de algemene regels inroepen als standaarden van morele oordelen, maar dat gebeurt in discussies over de mate van lof of blaam die verschuldigd is in dubieuze en gecompliceerde gevallen. Dan worden de algemene regels ingeroepen als de ultieme funderingen van wat betamelijk en onbetamelijk is. Deze omstandigheid van discussies over probleemgevallen:

schijnt verscheidene zeer eminente schrijvers misleid te hebben tot het opstellen van hun systemen op zo'n wijze alsof zij veronderstellen dat de oorspronkelijke oordelen van de mensheid met betrekking tot goed en fout gevormd worden als de beslissingen van een gerechtshof, door eerst de algemene regel te beschouwen, en dan, in de tweede plaats, na te gaan of de particuliere daad inzake netjes binnen het bereik van de algemene regel valt (TMS, 160) (61).

Het *legalisme* waartoe wij in discussies verleid worden, is volgens Smith dus abusievelijk door een aantal auteurs opgevat als een beschrijving van de wijze waarop wij oorspronkelijk tot morele waarderungen komen. We kunnen Onckens mening dat Smith zelf zo'n auteur is dan ook niet delen. Ook meent Oncken dat Smith zoals Kant de *rede* aanwijst als bron van de maximen waardoor het handelen overeenstemt met de morele wetten. Zoals wij gezien hebben (3.4.), onderscheidt Smith in zijn verhaal over de reactie van de menslievende man uit Europa op de ramp in China de

natuurlijk voorkeur die ieder voor zichzelf heeft uitdrukkelijk van het egoïstisch handelen. In dat verband noemt Smith het geweten ook 'the man within', 'reason', 'principle'. Bij deze passage tekent Oncken aan:

Hier ist also gerade der Vernunft, beziehungsweise den Sittengesetze in uns die aktive Rolle zugetheilt ... Wie bei Kant sehen wir im Übrigen neben einer passiven sinnlichen Sphäre der Handlungen, eine aktive und zwecksetzende angenommen, die aus der Vernunft die Maximen zu ihren freien Handlungen (free actions) entnimmt. ... Wie in der intelligibelen Welt Kant's herrscht hier (namelijk in de 'ethische Geisteswelt' van Adam Smith) das vernünftige sittliche Bewusstsein; sie ist teleologisch, wird durch Selbstbestimmung (selfcommand) geleitet und ist das Reich der Freien Handlungen (free actions). Selbstzwang an Stelle des mechanischen Naturzwanges lautet ihre Parole (62).

Volgens Oncken beweren Kant en Smith dat de algemene regels zedenwetten zijn, gebaseerd op de categorische imperatief die een produkt van de rede is. Kants deductie van de categorische imperatief laten wij buiten beschouwing (63). Maar de gedachte dat Smith de rede aanwijst als bron van de maximen van het zedelijk handelen, gaat lijnrecht in tegen het wezen van zijn moraalfilosofie. Het onderscheid tussen moreel goed en fout wordt oorspronkelijk niet door de rede gemaakt, maar door onze waarneming en gevoelens. De rede speelt wel een rol als inductievermogen bij het vormen van de algemene regels (cfr. supra, pag. 73) en voor zover wij ons in onze morele oordelen laten leiden door die algemene regels kan de rede bron en beginsel van de morele oordelen genoemd worden. Smith volgt Hutcheson en Hume in de idee dat de rede alleen nooit tot het handelen kan aanzetten; het moreel handelen kan alleen maar bewogen worden door het moreel gevoel en besef. Zelfs in het in 1790 toegevoegde zesde deel van TMS blijft Smith benadrukken dat kennis van de algemene regels alleen niet voldoende is om tot een regelconform handelen te komen. De kennis van de algemene regels moet tenminste gepaard gaan met een zeer grote *zelfbeheersing*, wil iemand erin slagen zich in het algemeen gepast te gedragen. En, zoals wij hebben gezien, de zelfbeheersing (self-command!) is een van de eerbiedwaardige deugden die geleidelijk aan worden ontwikkeld door te *sympathiseren*:

Onze sensibele voor de gevoelens van anderen is geenszins inconsistent met de moed van de zelfbeheersing, maar is juist het beginsel waarop die moed is gefundeerd (TMS, 152) (64).

Dit citaat laat tevens toe de aandacht te vestigen op een laatste discutabel punt van Onckens interpretatie. Oncken meent dat Smith in zijn analyse van het geweten aantoonde dat de wortel van alle moraal in de *autonomie* van onze geest ligt:

Also nicht in dem Urtheile der Aussenwelt, sondern in der Autonomie unseres Geistes liegt der Wurzelpunkt aller wirklicher Moral (65).



Daarentegen hebben wij in dit hoofdstuk betoogd dat Smith juist in zijn analyse van het geweten op eminente wijze laat zien dat onze sensibele voor de gevoelens en oordelen van anderen ons moreel oordeel bepaalt. Het gewetensoordeel behoudt een principiële referentie naar de gevoelens en oordelen van anderen. In principe is de ander de onafhankelijke instantie die de morele waarde van de persoon bepaalt. In de analyse van het geweten wordt de principiële intersubjectiviteit van de morele sensibele bijzonder duidelijk omdat deze analyse laat zien dat het gewetensoordeel niet berust op de autonomie van het rationeel subject, maar op de sympathie met zichzelf. Het geweten is het vermogen als onpartijdige toeschouwer over zichzelf te oordelen. De gewetensvolheid bestaat niet in een onvoorwaardelijke eerbied voor de algemene morele regels, maar in de verfijning van de morele sensibele en in het niet ontwijken van de confrontaties met het oordeel van de ander.

## 4. Welwillendheid en weldadigheid

### 4.1. Inleiding

Wij hebben uiteengezet wat morele sensibiliteit is. De morele sensibiliteit wordt geconstitueerd door en bestaat er wezenlijk in zich als een onpartijdige toeschouwer in concrete situaties te verplaatsen. Wij hebben laten zien dat de morele sensibiliteit het verlangen naar lofwaardigheid oproept. Wij hebben betoogd dat de lofwaardigheid de waarachtigheid vooronderstelt, die een principiële openheid voor het oordeel en de gevoelens van de ander veronderstelt. Daaruit hebben wij besloten dat de morele sensibiliteit oorspronkelijk en wezenlijk intersubjectief is.

De moraal die hoort bij de morele sensibiliteit kan inhoudelijk nader uiteengezet worden. Wij doen dat door Smiths analyses van de verdienstelijke en gepaste houding ten opzichte van anderen te bespreken en van de gepaste houding ten opzichte van zichzelf.

In dit hoofdstuk komt de analyse van de weldadigheid en welwillendheid aan bod. Wij tonen dat Smiths ethiek enerzijds toelaat de weldadigheid als hoog gewaardeerde deugd te begrijpen, maar anderzijds ook de redenen aanbiedt om een strikte welwillendheidsethiek en ethiek van universele weldadigheid af te wijzen.

### 4.2. Weldadigheid

Smith definieert de weldaad als een daad die een beloning of dank verdient (TMS, 67). De weldoener is het gepaste voorwerp van dankbaarheid of het voorwerp van gepaste dankbaarheid.

Aldus wordt de deugd weldadigheid binnen de orde van de sympathie en de gepastheidsoordelen geplaatst. Het oordeel dat iemand het voorwerp van gepaste dankbaarheid is vergt dat de toeschouwer de dankbaarheid van de getroffene goedkeurt en dat houdt in dat de toeschouwer met de getroffene sympathiseert en de overeenstemming bemerkt tussen zijn reactie en die van de getroffene (1). Maar opdat het oordeel dat dankbaarheid gepast is volmondig geschiedt, moet de toeschouwer eerst de intentie van de weldoener gepast vinden (2). Als de intentie wordt goedgekeurd en vervolgens ook de reactie zal de toeschouwer oordelen dat de weldoener echt dank verdient.



Door deze tweevoudige beoordeling is te begrijpen dat de weldadigheid als deugd zeer hoog gewaardeerd wordt. De weldaad komt in aanmerking voor een dubbele goedkeuring: ten eerste wordt de intentie van de dader goedgekeurd en ten tweede wordt de reactie van de getroffene goedgekeurd (TMS, 38-39). Bovendien wordt de weldadigheid erg gemakkelijk goedgekeurd (3). De voorwaarde dat de welwillende of weldadige intentie goedgekeurd moet worden voor het oordeel dat dank echt verdiend is, laat echter onverlet dat het betrachten van de deugd weldadigheid niet met geweld afgedwongen mag worden (TMS, 79-80). Het staat ons vrij goed te doen aan anderen of niet, omdat het niet betrachten van de weldadigheid geen schade of leed aan anderen toebrengt. Precies door dit kenmerk wordt de weldadigheid onderscheiden van de rechtvaardigheid. Het rechtvaardig handelen houdt in dat wij de ander geen leed of schade berokkenen. De daden die schade of leed toebrengen aan anderen worden als onrechtvaardig beoordeeld. Het slachtoffer voelt ressentiment jegens de misdadiger en dit ressentiment wordt goedgekeurd door de toeschouwer zodat geoordeeld wordt dat de misdadiger straf verdient. De *gepastheid* van de straftoevoeging in het geval van onrechtvaardigheid betekent dat het in acht nemen van de rechtvaardigheid met geweld afgedwongen kan worden.

Het weldadig handelen daarentegen houdt in dat wij de ander goed doen; maar omdat het niet goed doen nog niet betekent dat wij de ander kwaad doen kan een straftoevoeging voor een gebrek aan weldadigheid niet goedgekeurd worden. Daarom kan de weldadigheid niet met geweld afgedwongen worden:

Weldadigheid is altijd vrij, zij kan niet met geweld afgedwongen worden, het louter gebrek aan weldadigheid stelt niet bloot aan straf; omdat het louter gebrek aan weldadigheid geen werkelijk positief kwaad wil doen (TMS, 78) (4).

Smith bepaalt deze stelling nader als hij opmerkt dat zelfs de *meest gewone mate* van weldadigheid *onder gelijken* niet met geweld afdwingbaar is (TMS, 80). De specificatie 'onder gelijken' is te verduidelijken vanuit de tegenstelling tussen een gelijkheidsverhouding en een machtsverhouding. 'Onder gelijken' wil zeggen dat niemand in de positie verkeert om bepaalde vormen van weldadigheid met geweld af te dwingen. Smith geeft als voorbeeld dat wij als gelijken niet het recht hebben geweld te gebruiken om ouders tot liefde voor hun kinderen aan te zetten, om kinderen hun ouders te doen eerbiedigen, of iemand ertoe te brengen het leed van zijn medemensen te verlichten ook al is hij daartoe gemakkelijk in staat:

... in al deze gevallen, ofschoon iedereen het gedrag kwalijk vindt, beeldt niemand zich in dat degenen die misschien redenen zouden kunnen hebben om meer vriendelijkheid te verwachten, enig recht hebben deze met geweld af te dwingen (TMS, 81) (5).

In een machtsverhouding daarentegen verkeert de machthebber in de positie om bepaalde vormen van weldadigheid verplicht te kunnen stellen. Smith noemt als voorbeeld dat bij alle beschaafde volkeren de onderhoudsplicht van ouders ten opzichte van hun kinderen en van kinderen ten opzichte van hun ouders is ingesteld. Wat eerst tot het domein van de weldadigheid behoorde, is door legalisering, die door bevoegde instanties is gerealiseerd, gaan behoren tot het domein van het positief recht. Uit het voorbeeld blijkt dat de grens tussen de zorg voor anderen tot de weldadigheid behoort en de zorg voor anderen die door het positief recht geregeld wordt, kan verschuiven. De toevoeging 'bij alle beschaafde volkeren' in het voorbeeld suggereert dat de afbakening van de weldadigheid ten opzichte van de positiefrechtelijk geregelde zorgplichten cultureel bepaald wordt (6). Omdat de grens tussen de weldadigheid en de positiefrechtelijk geregelde zorg voor anderen kan verschuiven, merkt Smith op dat voorzichtigheid geboden is bij de juridisering van vormen van weldadigheid. Als deze juridisering te ver wordt doorgevoerd, worden de vrijheid, veiligheid en rechtvaardigheid in de maatschappij vernietigd (TMS, 81).

De specificatie 'meest gewone mate' is te verduidelijken vanuit het onderscheid tussen een gewone en buitengewone mate van weldadigheid. Algemeen gesteld is de gewone mate van weldadigheid die mate die wij op grond van de ervaring mogen verwachten. De goede zorgen die daaronder vallen zijn noch blaamwaardig, noch prijzenswaardig. Bijvoorbeeld een vader die niet beter of slechter voor zijn zoon zorgt dan de meeste mensen schijnt noch lof, noch blaam te verdienen (TMS, 80). Bepaalde vormen van weldadigheid kunnen dus als gepaste goede zorgen worden beschouwd.

Hierover spreekt Smith verder in zijn uiteenzetting van de 'volgorde waarin individuen en maatschappijen aan onze aandacht en goede zorgen worden aanbevolen door de natuur' (7).

In de eerste plaats zijn wij aangewezen voor onszelf te zorgen omdat wij zelf daartoe beter in staat zijn dan een ander, aangezien wij de eigen gewaarwordingen onmiddellijk voelen (8). Vervolgens zijn wij aangewezen goed te zorgen voor degenen aan wie wij sterk gehecht zijn doordat wij de *gewoonte* ontwikkeld hebben met hen te sympathiseren. De gewoonte van sympathiseren kan natuurlijk alleen maar ontwikkeld worden in de ervaring van elkaars nabijheid (9). Daarom zijn in feite degenen aan wie wij bijzonder gehecht zijn eerst onze gezinsleden, vervolgens onze familieleden, dan onze collegae, en zelfs onze burens:

Zelfs de onbeduidende omstandigheid van nabuurschap heeft een soortgelijk effect. We respecteren het gezicht van degene die we elke dag zien, mits hij ons nooit beledigd heeft. ... Dienovereenkomstig zijn er zekere kleine diensten waarvan iedereen toestaat dat zij eerder verplicht zijn jegens een buur dan jegens iemand die niet zo'n band heeft (TMS, 224) (10).



Smith ruimt wel een bijzondere plaats in voor de vriendschap. Ook de vriendschap is een sterke gehechtheid die ontwikkeld wordt door de gewoonte met elkaar mee te leven. Maar terwijl bij gezinsleden, familieleden, collegae en buren deze gewoontevorming ingegeven is door het feitelijke samenleven, is zij bij de vriendschap ingegeven door persoonlijke achting (TMS, 224-225). *De weldadigheid voor onze naasten*, onze bezorgdheid voor het geluk van onze gezinsleden, familieleden etc. is niets anders dan het *werkelijk gevoel van de gewoonlijke sympathie of een noodzakelijk gevolg daarvan*:

Wat affectie genoemd wordt, is in werkelijkheid niets anders dan gewoonlijke sympathie. Onze bezorgdheid om het geluk of leed van degenen die het voorwerp zijn van wat wij onze affecties noemen; ons verlangen om het geluk te bevorderen, en het leed te voorkomen; zijn ofwel het werkelijk gevoel van die gewoonlijke sympathie, of het noodzakelijk gevolg van dat gevoel (TMS, 220) (11).

Juist omdat het gaat om een morele orde die ingesteld wordt door gewoonlijke sympathie, gaat het om een gewone mate van weldadigheid die bepaald wordt door de gepastheid. De goede zorgen voor degenen aan wie wij gehecht zijn, zijn gepast, omdat zij steunen op de gewoonte met hen te sympathiseren. Anders gezegd, de absoluut vrije deugd weldadigheid wordt *gepaste* aandacht en goede zorg voor het geluk van degenen aan wie wij door gewoonlijke sympathie bijzonder gehecht geraakt zijn.

Smith wijst op nog twee andere vormen van gepaste weldadigheid. De eerste is de dankbetuiging: de dank is de gepaste reactie op een ontvangen weldaad (TMS, 78-79; 225). De dankbetuiging kan dan ook een 'plicht tot weldadigheid' worden genoemd en neemt onder de vormen van gepaste weldadigheid de eerste plaats in. De tweede is de weldadigheid jegens degenen die in een extreem gunstige of ongunstige situatie verkeren: de rijken en de machtigen, de armen en ellendigen (12). Het extreme van hun situatie wekt ons meelevens erg gemakkelijk.

Tenslotte merkt Smith op dat niet in algemene regels vastgelegd kan worden welke van de hier genoemde vormen van gepaste weldadigheid de voorrang heeft. Hierover kan alleen het geweten oordelen.

Andere vormen van weldadigheid dan deze zijn natuurlijk wel zeer verdienstelijk. Maar omdat zij buiten de door sympathie bepaalde orde van gepastheid vallen, is het niet beoefenen van die vormen van weldadigheid (niet alleen niet strafbaar maar zelfs) *niet laakbaar*. Deze conclusie wordt duidelijker in Smiths kritiek op de strikte welwillendheidsethiek en op de universele weldadigheid.

### 4.3. Welwillendheid

Wij hebben geconcludeerd dat de vormen van weldadigheid die buiten de door sympathie ingestelde orde van gepastheid vallen niet moreel verplicht zijn. Deze conclusie is te verduidelijken aan de hand van Smiths kritiek op de theorie die beweert dat de deugd alleen in welwillendheid kan bestaan. Die theorie is eerst ontwikkeld door de Neoplatonisten (TMS, 300). Zij leiden die theorie af uit de religieuze overtuiging dat de welwillendheid of liefde het enige handelingsbeginsel is in de goddelijke natuur. De andere eigenschappen van God, zoals zijn wijsheid en almacht, zijn ondergeschikt aan de liefde in de zin dat de uitmuntendheid van zijn daden uiteindelijk alleen bepaald wordt door zijn liefde. De mens verhoudt zich tot God in een gelijkenis- of participatie-relatie. Dat betekent dat de menselijke deugd en volkomenheid erin bestaat door hetzelfde handelingsbeginsel als God bewogen te worden: voor zover de mens uit liefde alleen handelt, is hij aan God gelijkwaardig en participeert hij aan de goddelijke volmaaktheid.

Deze liefdesmoraal houdt de mens dus voor dat hij zijn ware uiteindelijke volkomenheid, die bestaat in de vereniging met God, slechts kan bereiken door uitsluitend uit liefde te handelen omdat hij alleen daardoor de goddelijke liefde en achting waardig wordt.

Vervolgens is deze liefdesmoraal in de 16e en 17e eeuw opnieuw verkondigd door de zogenaamde Cambridge-Platonisten. Maar van alle vertegenwoordigers van de welwillendheidsethiek, zowel van de antieken als van de modernen, is Hutcheson volgens Smith ongetwijfeld 'de scherpzinnigste, de meest heldere, de meest filosofische, en, nog belangrijker, de meest sobere en rechtzinnige' (TMS, 301). Daarom ontwikkelt Smith zijn kritiek op de liefdesmoraal of welwillendheidsethiek in zijn bespreking van Hutchesons moraalfilosofie (13).

Smith wijst er eerst nogmaals op dat de welwillendheid een bijzonder prijzenswaardig gevoel is omdat zij voor een dubbele goedkeuring in aanmerking komt. Bovendien heeft de welwillendheid de eigenaardigheid dat zij nog iets innemends heeft zelfs als zij niet door de gepastheid gemeten wordt:

Alleen de welwillende passies kunnen zich doen gelden zonder enig oog of aandacht voor gepastheid en toch iets over zich houden dat innemend is. Er schuilt iets aangenaams zelfs in de louter instinctieve goede wil die alsmaar goede werken doet zonder ooit te bedenken of het door dit gedrag het gepaste voorwerp van blaam dan wel van goedkeuring is. Dit is niet zo voor de andere passies. Zodra zij losgelaten worden, zodra zij niet gepaard gaan met de zin voor gepastheid, verliezen zij hun aangenaamheid (TMS, 301) (14).

Maar Hutcheson stelt niet alleen, zoals Smith, dat de welwillendheid een uitzonderlijk verdienstelijke passie is. Hij betoogt dat de welwillendheid



de *enige* deugd is. Smith presenteert de volgende argumenten van Hutchesons betoog.

Uit het feit dat wij een daad minder verdienstelijk vinden als we ontdekken dat zij door nog andere motieven en met name door eigenbelang is ingegeven, blijkt dat alleen de welwillendheid lofwaardig is. Bijvoorbeeld als een dankbetuiging niet alleen uit dankbaarheid voortkomt maar ook nog gemotiveerd is door de verwachting van een nieuwe gunst of door overwegingen van algemeen belang, wordt die dankbetuiging minder lofwaardig gevonden. Omgekeerd wordt een daad waarvan we eerst meenden dat zij door eigenbelang ingegeven is, verdienstelijk gevonden als zij door welwillendheid gemotiveerd blijkt te zijn.

Deze conclusie dat de deugd alleen kan bestaan in zuivere, volkomen onbaatzuchtige welwillendheid, wordt bevestigd door de discussies onder de casuïsten. In discussies over morele problemen gebruiken de casuïsten steeds het algemeen welzijn als criterium voor een oplossing. Daarbij stellen zij de deugdelijkheid van dit criterium zelf nooit in vraag. Zodoende onderschrijven zij impliciet de stelling dat alles wat het geluk van de mensheid beoogt te bevorderen lofwaardig is en alles wat het tegendeel beoogt blaam verdient.

Tenslotte wijst Hutcheson de mogelijkheid dat eigenliefde moreel juist kan zijn radicaal af als hij opmerkt dat de verdienstelijkheid van een welwillende daad vermindert als de goedkeuring van het geweten gezocht wordt. Hij beschouwt deze gewetensvolheid als een egoïstisch motief (15).

Smith brengt tegen deze argumenten het volgende in. Ten eerste, de gangbare opvatting is juist dat de gewetensvolheid het enige morele motief genoemd kan worden. Ten tweede bevestigen de discussies van de casuïsten niet de conclusie dat de zorg voor het algemeen welzijn het enige lofwaardige motief is. Zij bevestigen slechts de veel minder radicale conclusie dat de zorg voor het algemeen welzijn de doorslag geeft in de discussies over morele problemen. Tenslotte, ons oordeel dat een daad minder verdienstelijk is als blijkt dat ze niet alleen door welwillendheid is gemotiveerd maar ook door eigenliefde leidt niet tot de conclusie dat de zorg voor het eigen welzijn nooit een deugdzaam motief kan zijn, maar betekent slechts dat die daad niet helemaal gepast is omdat de welwillendheid in dit particuliere geval tekort schiet. Hierbij tekent Smith aan dat in de welwillendheidsethiek de passies uitsluitend beschouwd worden als intenties en niet als reacties. Daardoor kunnen de passies niet naar hun gepastheid beoordeeld worden in deze theorie (TMS, 304).

Met deze overwegingen toont Smith aan dat Hutcheson zijn stelling dat alleen de welwillendheid een deugd is, inadequaat beargumenteert. Tegelijkertijd ontwikkelt Smith zijn belangrijkste bezwaar tegen de welwillendheidsethiek. Hij stelt dat de welwillendheidsethiek de mogelijkheid uitsluit dat de zorg voor zichzelf deugdzaam is. De welwillendheidsethiek laat alleen welwillendheid als deugd toe en daardoor wordt de zorg voor

zichzelf principieel een laakbaar egoïsme. Dit is voor Smith onaanvaardbaar. Het is wel waar dat de welwillendheid een bijzonder hoog gewaardeerde deugd is, maar het is ook waar dat wij de lagere deugden zoals verstandigheid, waakzaamheid, omzichtigheid, matigheid, standvastigheid, volharding goedkeuren. Onze goedkeuring van deze deugden is voor de welwillendheidsethiek onverklaarbaar (TMS, 304).

Het gangbare commentaar bij Smiths kritiek op Hutchesons welwillendheidsethiek beperkt zich tot deze vaststelling dat Smith de welwillendheid niet als enige deugd beschouwt maar als deugd naast andere deugden (16). Sommige commentatoren gaan verder. Zij beweren dat Smith de verstandigheid als deugd naast de welwillendheid wil beschouwen omdat hij betoogt dat het economisch handelen weliswaar uitsluitend door verstandigheid (of welbegrepen eigenbelang) gemotiveerd wordt en dient te worden, maar daarom niet egoïstisch is doch juist deugdzzaam (17).

Wij menen echter dat Smith de deugd verstandigheid niet verdedigt vanuit de achterliggende bedoeling het goede karakter van het economisch handelen te garanderen. Die mogelijkheid is uitgesloten omdat het om méér gaat dan een eenvoudige conjunctie of toevoeging van de verstandigheid als deugd aan de deugd welwillendheid. De verstandigheid en de andere eigenschappen die de goede zorg voor zichzelf betreffen zijn noodzakelijk deugden binnen de ethiek van de morele sensibiliteit, omdat de moreel juiste houding ten opzichte van zichzelf onlosmakelijk verbonden is met de moreel juiste houding ten opzichte van anderen. Met de morele sensibiliteit wordt een houding van achting ontwikkeld en het verlangen naar eerbiedwaardigheid. Dit betekent ook dat wij de zin voor gepastheid in de zorg voor onszelf ontwikkelen; dat wij de deugden van verstandigheid, waakzaamheid etc. ontwikkelen.

Hierop zinspeelt Smith als hij opmerkt dat wij degene die alleen maar uit altruïstische motieven goed voor zichzelf zorgt minder eerbiedwaardig vinden dan degene die goed voor zichzelf zorgt vanuit een gepaste eigenliefde:

Als wij, echter, echt zouden kunnen geloven van iemand dat hij, ware het niet vanuit een respect voor zijn familie en vrienden, niet die juiste zorg zou dragen voor zijn gezondheid, zijn leven, of zijn vermogen, waartoe het zelfbehoud alleen al hem zou moeten aanzetten, dan zou dat ongetwijfeld een tekortkoming zijn, hoewel een van de beminnelijke tekortkomingen, die iemand veeleer het voorwerp van medelijden maken dan van verachting of haat. Maar het zou toch de waardigheid en eerbiedwaardigheid van zijn karakter enigszins verminderen. Onverschilligheid en gebrek aan zuinigheid worden universeel afgekeurd, evenwel niet als voortspruitend uit een gebrek aan welwillendheid, maar uit een gebrek aan gepaste aandacht voor de objecten van het eigenbelang (TMS, 304) (18).



Het zelfbehoud alleen al zou aanzetten tot een goede zorg voor zichzelf; maar in de morele orde zou deze zorg ingegeven moeten worden door het gepastheidsbesef.

Degene die niet goed voor zichzelf zou zorgen als het niet omwille van familie en vrienden zou zijn, boet aan eerbiedwaardigheid in omdat hij dan blijk geeft geen gepaste eigenliefde ontwikkeld te hebben. De gepaste eigenliefde ontstaat samen met de gepaste liefde voor de ander door te sympathiseren. Het besef van gepastheid wordt ontwikkeld door onszelf als ander, als toeschouwer tot de ander en tot onszelf te verhouden. Het inzicht dat de ander in onze situatie anders reageert, leert ons op gepaste wijze om te gaan met onze passies en daardoor de goedkeuring van de ander waard te worden. Met andere woorden, door te sympathiseren leren wij dat onze eer erin bestaat de achting van anderen waard te zijn. Voor het verlangen naar achtenswaardigheid is de ander de instantie die in principe de eer bepaalt. De ander is de onpartijdige toeschouwer die in sympathie oordeelt over de gepastheid van al onze gevoelens, inclusief de welwillende.

Smiths kritiek op de welwillendheidsethiek komt erop neer dat in deze ethiek de morele orde van gepastheid die de sympathie met zich meebrengt, ontbreekt (19). De implicatie van de strikte welwillendheidsethiek is niet alleen dat de gepastheid van de eigenliefde principieel niet gedacht kan worden, maar ook dat de *gepastheid* van de welwillendheid principieel niet gedacht kan worden. Het gevolg daarvan is dat een *rangorde* van individuen en samenlevingen die aanbevolen worden aan onze aandacht en goede zorgen in principe ondenkbaar is in de welwillendheidsethiek. De welwillendheidsethiek moet uiteindelijk een ethiek van *universele* welwillendheid zijn.

Bovendien is de welwillendheidsethiek niet oorspronkelijk en niet wezenlijk intersubjectief. In de ethiek van de morele sensibele is de ander de onafhankelijke instantie die de morele waarde van alle passies bepaalt. De morele interesse wordt oorspronkelijk en wezenlijk gekenmerkt door een betrokkenheid op de gevoelens en oordelen van de ander. In de welwillendheidsethiek, daarentegen, gaat het louter om de persoonlijke gezindheid. Volgens deze ethiek wordt de morele waarde van de gezindheid niet bepaald door het oordeel van de ander als onpartijdige toeschouwer, maar door de aard van de gezindheid zelf. De lofwaardigheid van de persoon wordt dus niet bepaald door de ander als onafhankelijk beoordelende instantie; de morele waarde van de persoon wordt uitsluitend bepaald door zijn gezindheid jegens de ander.

De welwillendheidsethiek denkt de deugdzame mens als absoluut, universeel, door geen gepastheid begrensd welgezinde persoon. Zo'n persoon kan alleen God zijn. Daarom, menen wij, besluit Smith zijn kritiek op Hutchesons welwillendheidsethiek met de woorden:

Welwillendheid kan, misschien, het enige handelingsbeginsel in de Godheid zijn, en er zijn verscheidene, niet onwaarschijnlijke, argumenten die ertoe strekken ons te overtuigen dat dit het geval is. Het is niet gemakkelijk te denken vanuit welk ander motief een onafhankelijk en perfect wezen, die niets uitwendigs nodig heeft, en wiens geluk volkomen is in hemzelf, kan handelen. Maar wat ook het geval moge zijn met de Godheid, een zo onvolmaakt schepsel als de mens, wiens levensonderhoud zo veel uitwendige dingen vereist, moet vaak vanuit andere motieven handelen. De conditie van de menselijke natuur zou wel bijzonder hard worden, als die affecties, die, krachtens de aard zelf van ons zijn, ons gedrag vaak behoren te beïnvloeden, in geen enkel geval deugdzaam zouden kunnen zijn, of iemands achting en aanbeveling zouden kunnen verdienen (TMS, 305) (20).

#### 4.4. Universele welwillendheid en universele weldadigheid

Omdat in de strikte welwillendheidsethiek de sympathie en dus de gepastheid ontbreekt als criterium voor een rangorde van de anderen wier geluk wij behoren te beogen, moet deze ethiek wel de idee van universele welwillendheid tot gevolg hebben. Hutcheson ziet deze consequentie dan ook in de discussies van de casuïsten. Zij menen dat de verdienstelijkheid van de welwillendheid rechtsevenredig toeneemt met de omvang van het voorwerp van de welwillendheid. De morele vervolmaking bestaat dus in een extensie van de welwillendheid tot zij universeel is en in een daarmee gepaard gaande toenemende onderschikking van de eigenliefde. Het meest deugdzaam is de gerichtheid op het geluk van alle redelijke wezens (TMS, 303).

En inderdaad, zo merkt Smith op, hoewel onze weldadigheid zelden verder kan reiken dan onze eigen maatschappij, is onze wil niet zo begrensd. We kunnen de idee van een onschuldig en sensibel wezen niet vormen zonder zijn geluk te verlangen of zonder afkeer van zijn leed te voelen, als we met hem meeleven. In sympathie wensen wij allen het beste toe (TMS, 235).

Maar deze universele welwillendheid kan alleen een bron van solide geluk zijn voor degene die er vast van overtuigd is dat het universum geleid wordt door een machtige, welwillende, wijze God die het grootst mogelijke geluk in het universum zal handhaven. Als iemand dit echt gelooft, moet hij elk ongeluk dat hemzelf en de zijnen kan overkomen beschouwen als noodzakelijk voor het welzijn van het geheel, en dus niet alleen als iets waaraan hij zich gelaten onderwerpt maar als iets dat hij zelf oprecht gewenst zou hebben indien hij de ordening van het universum gekend zou hebben (TMS, 235-236).



Een dergelijke grootmoedige onderwerping aan de wil van de grote leider van het universum schijnt niet helemaal buiten het bereik van de menselijke natuur te liggen. Dat blijkt toch uit de goede soldaten: met vrolijk gemoed offeren zij zichzelf op voor het welzijn van een groter geheel. En omdat de leider van het universum oneindig meer vertrouwen verdient dan een generaal van een leger, zou de wijze mens zijn eigen ongeluk, zelfs zijn dood, moeten beschouwen als noodzakelijk voor het universele welzijn en dus als iets wat hij met vreugde moet kunnen begroeten.

De idee van de wijze, goede God die het universeel geluk beoogt is zeker verreweg het mooiste object van menselijke contemplatie volgens Smith. Degene die zijn leven in deze contemplatie vervult, roept dan ook een soort religieuze eerbied op die superieur is aan onze achting voor de beste dienaar van het maatschappelijk belang. Maar dat neemt niet weg dat de daadwerkelijke zorg voor het universele welzijn alleen aan God toekomt en niet aan de mens:

Het bestuur van het grote systeem van het universum, echter, de zorg voor het universeel geluk van alle redelijke en sensibele wezens, is de zaak van God en niet van de mens. Aan de mens is een veel nederiger domein toegewezen, maar een dat meer aangepast is aan de zwakheid van zijn vermogens, en aan de beperktheid van zijn begrip; de zorg voor zijn eigen geluk, voor het geluk van zijn familie, zijn vrienden, zijn land: dat hij opgaat in de contemplatie van het meer sublieme, kan nooit een excuus zijn voor zijn verwaarlozen van het meer nederige domein; ... De meest sublieme speculatie van de contemplatieve wijsgeer kan nauwelijks de veronachtzaming van de kleinste actieve plicht compenseren (TMS, 237) (21).

De mens mag God gedenken als wijze en goede bestuurder die het geluk van allen beoogt, maar het betaamt hem niet zoals God te zijn.

Daarmee komt Smith tot dezelfde conclusie als in zijn kritiek op de strikte welwillendheidsethiek. Het is van belang op te merken dat Smith hier, net zoals ten aanzien van Hutchesons moraalfilosofie, deze conclusie stelt niet zozeer omdat de mens feitelijk niet in staat zou zijn tot strikte welwillendheid en universele weldadigheid.

De feiten bewijzen het tegendeel: er zijn mensen die echt alleen goed zijn voor anderen, zoals bijvoorbeeld Moeder Theresa; mensen zijn in staat hun leven op te offeren voor het welzijn van anderen, zoals de soldaat uit Smiths voorbeeld.

Toch wijst Smith de weldadigheidsethiek, net zoals de strikte welwillendheidsethiek, af, omdat deze universalistisch is en wezenlijk niet intersubjectief.

Ten eerste. De kritiek op het *universalisme* van de weldadigheidsethiek en de strikte welwillendheidsethiek komt naar voren uit Smiths opmerking

dat een rangorde van degenen wier geluk wij behoren te betogen, in principe ondenkbaar is binnen deze theorieën (cfr. hierboven, 4.3.). Die rangorde is hier ondenkbaar, omdat hier de sympathie als moreel ordenend beginsel ontbreekt. Immers, hoewel de sympathie in zichzelf een universeel beginsel is, in de zin van aan elke mens gegeven, werkt de situatie van de ander, waaraan de sympathie ontspringt, particulariserend. Dit blijkt vooral in de situaties waarin de gewoonte tot sympathiseren zich kan ontwikkelen, met het gevolg dat de bedoelde rangorde wordt ingesteld. Omdat in de strikte welwillendheidsethiek en de weldadigheidsethiek de sympathie als moreel ordenend beginsel ontbreekt, is de ethiek volgens deze theorieën noodzakelijk universalistisch.

Het tweede punt van kritiek is, naar onze mening, dat de welwillendheidsethiek en de weldadigheidsethiek oorspronkelijk en wezenlijk *niet intersubjectief* zijn (cfr. hierboven, 4.3.). Volgens deze theorieën wordt onze deugdzaamheid uitsluitend bepaald door onze (bereidheid tot) goede zorgen voor allen. Wij zijn alleen deugdzaam als wij goed zijn. Het gaat volgens deze theorieën dus uitsluitend om de persoonlijke gezindheid en daden, welke ook de oordelen en de gevoelens van de ander zijn. De ander is dus niet moreel interessant voor ons, in deze zin dat wij niet behoren te verlangen de lof van de ander waard te worden. Met andere woorden, volgens deze theorieën is de ander niet de onafhankelijke instantie die in principe onze lofwaardigheid bepaalt, de oordelen en de gevoelens van de ander zijn in principe niet bepalend voor onze deugdzaamheid, en ons moreel gedrag kan dan ook niet gedacht worden als gedrag dat gemotiveerd is door de morele reden de lof van de ander waard te willen worden. De deugdzaamheid volgens deze theorieën is dus niet gekenmerkt door oorspronkelijke en wezenlijke intersubjectiviteit.

Integendeel, deze theorieën veronderstellen de autonomie. Indien de deugdzaamheid uitsluitend wordt bepaald door de onvoorwaardelijke (bereidheid tot) goede zorgen voor allen, moet die deugdzaamheid bij wijze van een gebod aan zichzelf opgelegd worden. Iedere verdere rechtvaardiging van die deugdzaamheid, immers, leidt noodzakelijk tot een heteronome moraal, in de zin dat wij dan om nog een andere reden goed zouden zijn, en daardoor zou de goedheid haar zuiverheid verliezen. Dan zouden wij niet meer echt deugdzaam zijn.

In dit perspectief valt, naar onze mening, te begrijpen dat Smith opmerkt dat de strikte welwillendheidsethiek en de weldadigheidsethiek eigenlijk alleen op God toepasselijk zijn. God kan gedacht worden als degene die zuivere goedheid voor allen is, waarbij zijn goedheid geenszins afhankelijk is van de reacties van degenen voor wie hij goed is. God kan gedacht worden als degene die volkomen eenzijdig gericht is op het geluk van allen, waarbij hij zelf niet geraakt wordt door hun reacties. In die zin kan men zeggen dat God buiten de gemeenschap waarvoor hij zorgt, staat. De welwillendheidsethiek en de weldadigheidsethiek zijn toepasselijk



op een persoon die zoals God is. Zij zijn toepasselijk op de deugdzame persoon die zelf moreel onafhankelijk is van de gemeenschap van wezens wier geluk hij beoogt te bevorderen. Deze persoon wordt niet tot goedheid bewogen door een concrete morele betrokkenheid op de ander; zijn goedheid is een vorm van betrokkenheid op het welzijn van alle anderen, zó dat zijn goedheid daarbij absoluut onafhankelijk is van de reacties van die anderen. Daarom zijn de welwillendheidsethiek en de weldadigheidsethiek oorspronkelijk en wezenlijk niet intersubjectief.

Wij tekenen hierbij nog het volgende aan. De idee dat de deugdzamheid zou bestaan in de (bereidheid tot) de zorg voor het geluk van allen, veronderstelt wellicht de gedachte dat de wereld verbeterd zou behoren te worden, dat het leed in de wereld verzacht of verholpen zou moeten worden. Die gedachte bezielt volgens Smith de klagende en melancholieke moralisten die pleiten voor het medelijden. Tegen deze moralisten maakt Smith de volgende bedenkingen. Medelijden met het leed van mensen met wie wij niet daadwerkelijk samenleven, is absurd en onredelijk; zij is bovendien kunstmatig of louter verstandelijk en in die zin niet echt te realiseren; en zo zij al te realiseren zou zijn, dan zou zij in plaats van goed te doen aan de lijdende medemens slechts de medelijdende mens bedroefd en ongelukkig maken (TMS, 139-145) (22).

Wij besluiten dat de welwillendheidsethiek en de weldadigheidsethiek, doordat zij de goedheid denken als universeel en absoluut onafhankelijk van de reacties van de ander, alleen van toepassing kunnen zijn op een persoon *buiten* de menselijke gemeenschap. De persoon die verlangt zó te zijn, zou daardoor juist zichzelf wel eens diep ongelukkig kunnen maken, in plaats van het geluk van anderen te bevorderen.

De ethiek van de morele sensibiliteit is wel eigen aan de menselijke natuur. Zij vertrekt vanuit het door de natuur aan de mens gegeven beginsel tot sympathiseren. De sympathie stelt de orde van gepastheid in. Daarin heeft een beperkte weldadigheid zijn plaats, soms zelfs een zeer vergaande weldadigheid zoals die van de goede soldaat. Bovendien is er plaats voor onze wens dat allen gelukkig zijn.

De morele orde die gevisieerd wordt door de strikte welwillendheidsethiek en de universele weldadigheidsethiek, daarentegen, is geen orde van gepastheid maar is het universele geluk.

Concreet betekent dit, zoals in de vorige paragraaf is opgemerkt, dat de gepastheid van de gevoelens ten opzichte van onszelf niet gedacht kan worden in deze theorieën. Volgens deze theorieën zijn de deugden verstandigheid, waakzaamheid, standvastigheid etc. onverklaarbaar.

Hieraan willen wij toevoegen dat volgens deze theorieën bovendien de deugd rechtvaardigheid als onderscheiden van de deugd weldadigheid niet verklaard kan worden. Immers, omdat volgens deze theorieën de deugdzaamheid uitsluitend bestaat in de goedheid jegens anderen, kan de houding waardoor de ander geen goed wordt gedaan maar ook geen kwaad

wordt gedaan, niet als een goedkeurenswaardige, als een gepaste houding begrepen worden. Volgens de moraal van de morele sensibiliteit, daarentegen, is de goedheid jegens anderen moreel te onderscheiden van de houding waardoor de ander geen kwaad wordt aangedaan. De weldadigheid is als verdienstelijke deugd te onderscheiden van de rechtvaardigheid als gepaste deugd.

Smiths kritiek op de welwillendheidsethiek en de ethiek van universele weldadigheid betreft het ontbreken van de sympathie als natuurlijk beginsel waardoor alle passies geordend worden tot zij gepast zijn, zowel de passies ten aanzien van anderen, als, onlosmakelijk daarmee verbonden, de passies ten aanzien van onszelf. In de volgende hoofdstukken tonen wij hoe de rechtvaardigheid en de verstandigheid als deugden verklaard worden binnen de ethiek van de morele sensibiliteit.



## 5. Rechtvaardigheid

### 5.1. Inleiding

Smith onderscheidt de weldadigheid van de rechtvaardigheid hierdoor dat de betrachting van de rechtvaardigheid met geweld afgedwongen mag worden, in tegenstelling tot de betrachting van de weldadigheid. De afdwingbaarheid van de rechtvaardigheid houdt in dat het geweld daartoe gebruikt, gepast is. Het gepaste geweld is de straf.

Met andere woorden, de straf is de gepaste reactie op de schending van de rechtvaardigheid. Het onderscheid tussen de rechtvaardigheid en de weldadigheid wordt dus bepaald door het begrip van de *verdiende* straf. Omdat de straf een moreel juist geachte vorm van geweld is, is een nadere analyse van het (on)verdienselijkheidsoordeel nodig om de deugd rechtvaardigheid te bepalen.

### 5.2. Dankbaarheid en ressentiment

Als wij handelingen beoordelen naar hun (on)gepastheid, beschouwen wij ze als reacties op een situatie. Als wij handelingen beoordelen naar hun (on)verdienselijkheid, beschouwen wij ze als intenties die bepaalde reacties beogen (1). Als wij oordelen dat een daad verdienstelijk is, vinden we dat ze beloning verdient; als wij oordelen dat een daad onverdienstelijk is, vinden wij dat ze straf verdient. Dat wil zeggen, wij vinden dat een daad beloning of straf verdient als zij het *gepaste* voorwerp is van een gevoel dat ons *direct en onmiddellijk* aanzet tot belonen of straffen. Het gevoel dat ons direct aanzet tot straffen is ressentiment. Het direct en onmiddellijk aanzetten tot beloning of straf bepaalt het *specifieke* karakter van de dankbaarheid en het ressentiment. Het betekent dat wij zelf de *instrumenten* willen zijn om de dank te betuigen aan degene die wij dankbaar zijn en om de straf toe te voegen aan degene jegens wie wij ressentiment voelen. Door deze specificiteit zijn dankbaarheid en ressentiment te onderscheiden van andere gevoelens die getuigen van onze interesse in het welzijn van anderen. Zo bijvoorbeeld zijn onze liefde en achting voor iemand bevredigd als die persoon gelukkig is, ook al hebben wij niet zelf zijn geluk bewerkstelligd. Maar onze dankbaarheid voor iemand is pas voldaan als zijn geluk door ons toedoen is bevorderd. Zo

ook zijn onze haat en minachting voor iemand voldaan als die persoon het slecht maakt. Toch zouden wij ontzet zijn als hij door ons toedoen ongelukkig is. Maar als wij ressentiment voor hem voelen, beogen wij hem uitdrukkelijk door ons toedoen te pijnigen:

... indien de persoon die ons een groot onrecht had aangedaan, die bijvoorbeeld onze vader of broer had vermoord, kort daarna aan koorts zou sterven, of zelfs op het schavot werd gebracht wegens een andere misdaad, dan zou dat onze haat wel sussen, maar ons ressentiment niet helemaal voldoen. Ressentiment zou ons ertoe aanzetten te verlangen, niet alleen dat hij gestraft wordt, maar dat hij door ons toedoen gestraft wordt, en voor dat particuliere onrecht dat hij ons had aangedaan (TMS, 69) (2).

Het specifieke karakter van dankbaarheid en ressentiment bestaat er dus in dat deze reactieve gevoelens pas volledig voldaan zijn als zij leiden tot een dankbetuiging aan de particuliere persoon voor die particuliere wel daad die wij van hem ontvingen en een straftoevoeging aan de particuliere misdadiger voor de particuliere misdaad die hij ons heeft aangedaan (3). En daarom, zo vervolgt Smith, moet diegene ons toeschijnen beloning te verdienen die het *gepaste* en goedgekeurde voorwerp is van dankbaarheid en diegene ons toeschijnen straf te verdienen, die het *gepaste* en goedgekeurde voorwerp is van ressentiment. En dat betekent dat hij het voorwerp moet zijn van gepaste dankbaarheid of gepast ressentiment. Het oordeel dat dankbaarheid of ressentiment gepast is komt tot stand, zoals alle gepastheidsoordelen, door de sympathie van de onpartijdige toeschouwer. De (on)verdienstelijkheid van een daad wordt dus niet bepaald door de reactie die direct aanzet tot beloning of straf, door de reactie van de getroffene, maar door de sympathie van de toeschouwer met de reactie van de getroffene:

Hij schijnt dus beloning te verdienen, die, voor een persoon of sommige personen, het natuurlijk voorwerp is van een dankbaarheid waarmee elk menselijk hart geneigd is in te stemmen, en daardoor goed te keuren: en hij, daarentegen, schijnt straf te verdienen die op dezelfde wijze voor een persoon of voor sommige personen het natuurlijk voorwerp is van een ressentiment dat gemakkelijk door het gemoed van ieder redelijk mens wordt aangenomen en waarmee gemakkelijk wordt gesympathiseerd (TMS, 69-70) (4).

Maar omdat dankbaarheid en ressentiment in principe reacties zijn op geïntendeerde effecten, op het goede en kwade dat degene jegens wie wij dankbaarheid of ressentiment voelen ons beoogde te doen, kunnen de dankbaarheid en ressentiment pas gepast gevonden worden indien eerst de intentie van de dader naar zijn gepastheid beoordeeld is. Ons besef van de (on)verdienstelijkheid van daden is dus samengesteld uit een besef van de (on)gepastheid van de intentie van de dader en een besef van de (on)gepastheid van de reactie van de getroffene (5). Pas als de intentie



van de weldoener gepast gevonden wordt en vervolgens de dankbaarheid van de welgedane gepast gevonden wordt, oordelen wij dat de dankbaarheid écht gepast is en dat de weldoener écht dank verdient. En zo ook oordelen wij dat een misdadiger écht straf verdient als het ressentiment gepast gevonden wordt en als de intentie van de overtreder afgekeurd wordt. De analyse van de verdiende straf leidt tot een bepaling van rechtvaardigheid.

### 5.3. Rechtvaardigheid

#### 5.3.1. *De deugd rechtvaardigheid*

Smith bepaalt de deugd rechtvaardigheid vanuit de analyse van het gepast ressentiment en de daaruit volgende verdiende straf:

Er is, echter, een andere deugd waarvan de betrachting niet overgelaten wordt aan de vrijheid van onze eigen wil, een deugd die met geweld afgedwongen mag worden, en de schending waarvan blootstelt aan ressentiment en bijgevolg aan straf. Deze deugd is rechtvaardigheid: het schenden van rechtvaardigheid is onrecht: het brengt reëel en positief leed toe aan sommige particuliere personen, vanuit motieven die natuurlijk afgekeurd worden. Onrecht is, daarom, het gepaste voorwerp van ressentiment, en van straf, die het natuurlijk gevolg is van ressentiment (TMS, 79) (6).

Smith benadrukt dat het gepaste ressentiment het *enige* moreel juiste motief tot leedtoevoeging is (TMS, 82; 218). De verdiende straf is dan ook de enige gepaste vorm van geweld. De rechtvaardigheid bakent dus terecht geweld, de verdiende straf, af van onterecht geweld, de misdaad. Omdat de rechtvaardigheid deze afbakening betreft, neemt zij een uitzonderlijke positie in onder de deugden. De draagwijdte hiervan is duidelijk te maken aan de hand van Smiths stelling dat onder de algemene morele regels alleen de regels van rechtvaardigheid *precies* zijn. De andere algemene morele regels, zoals de regels van verstandigheid, weldadigheid, vriendschap enz. zijn in veel opzichten onnauwkeurig (7). Onder deze regels is de regel van dankbaarheid de meest precieze. Deze regel schrijft voor dat wij ontvangen diensten zo gauw wij kunnen moeten beantwoorden met een gelijkwaardige of grotere wederdienst. Op het eerste gezicht schijnen wij precies te kunnen doen wat moreel juist is door ons aan deze regel te houden. Maar bij nader inzien blijkt dat deze regel uitermate onnauwkeurig is en talloze uitzonderingen toelaat. Bijvoorbeeld, iemand heeft mij de dienst bewezen mij te bezoeken toen ik ziek was. Kan ik nu mijn dankbaarheid jegens hem alleen op een moreel juiste manier betuigen door een tegenbezoek te brengen wanneer hij ziek is? Of kan dat ook op een andere manier? En als alleen een tegen-ziekenbezoek

juist zou zijn, behoor ik dan net zo lang bij hem te blijven als hij bij mij was of misschien langer? En hoe veel langer dan?

Deze overpeinzing maakt duidelijk dat een nauwkeurige algemene regel van dankbaarheid niet kan worden gegeven. De karakters en omstandigheden van de betrokken personen kunnen zo verschillen dat wat voor de een gepast en verdienstelijk is niet precies zo geldt voor de ander.

De algemene regels van andere vormen van weldadigheid en van andere deugden zijn nog vager en nog meer onbepaald (TMS, 174).

De algemene regels van rechtvaardigheid, daarentegen, zijn *precies*. Daarom is het rechtvaardig handelen volkomen juist als het strikt conform deze regels is. Het rechtvaardig handelen is volkomen gepast als het uitsluitend wordt ingegeven door eerbied voor deze algemene regels. Een dergelijke eerbied voor de algemene regels van de andere deugden leidt tot een 'tweederangs moraal', zoals wij in hoofdstuk 3 betoogden.

Terwijl voor de regels van de andere deugden een verfijning van de regel tot grotere gepastheid leidt, impliceert de geringste verfijning van de regels van rechtvaardigheid een algehele ondermijning van die regel. Bijvoorbeeld, volgens de algemene regel is diefstal strafbaar. De dief die meent dat hij geen kwaad doet en dus geen straf verdient als hij van de rijken iets steelt wat zij volgens hem gemakkelijk kunnen missen of wat ze misschien niet eens zullen missen, stelt een verfijning voor van de regel dat diefstal strafbaar is. Zo'n verfijning echter ondermijnt de regel zelf:

Als we eenmaal aan zulke verfijningen de voorrang gaan geven, kunnen we tot elke gruweldaad komen (TMS, 175) (8).

Smith verheldert het verschil van de algemene regels van rechtvaardigheid in vergelijking tot de algemene regels van de andere deugden via een metafoor. De algemene regels van rechtvaardigheid zijn zoals grammaticaregels, terwijl de algemene regels van de andere deugden zijn zoals regels die betrekking hebben op de schoonheid en elegantie van een tekst, dus regels betreffende de stijl en compositie. De grammaticaregels bepalen absoluut en precies wat correct en fout taalgebruik is. Als wij ons strikt aan de grammaticaregels houden, gebruiken wij de taal *zeker* correct. Zo ook bepalen de regels van rechtvaardigheid absoluut en precies wat fout en niet fout handelen is. Als wij ons strikt aan de regels van rechtvaardigheid houden, is ons handelen *zeker* correct. De regels betreffende de stijl en compositie, daarentegen, bepalen helemaal niet absoluut en precies wat mooi of lelijk is. Als wij ons aan die regels houden, is het helemaal niet zeker dat wij een prachtige, elegante tekst produceren. Zo ook bepalen de regels van verstandigheid, grootmoedigheid, weldadigheid etc. helemaal niet absoluut en precies wat perfect gepast en verdienstelijk is. Als wij ons aan deze regels houden, is het helemaal niet zeker dat wij volkomen gepast en verdienstelijk zijn (9).



Smiths stelling dat alleen voor de rechtvaardigheid geldt dat wij zeker volkomen rechtvaardig handelen, wanneer wij ons door geen enkel ander motief laten leiden dan door de eerbied voor de algemene regels van rechtvaardigheid, betekent, naar onze mening, zeer zeker geen legalisme. Veeleer is de idee dat wij ons hier uitsluitend door eerbied, en niet door enig ander gevoel, behoren te laten leiden, in verband te brengen met de idee dat de rechtvaardigheid de nauwkeurige afbakening van terecht geweld en onterecht geweld is die daarom precies *voor iedereen* geldt. De idee van de universele geldigheid van de rechtvaardigheid, van de afbakening van terecht en onterecht geweld, komt naar voren in Smiths stelling dat het besef dat het onrecht aangedaan aan een persoon straf verdient, niets meer veronderstelt dan de sympathie als zodanig. Het besef dat het onrecht dat iemand is aangedaan straf verdient, veronderstelt geen bijzondere gevoelens zoals liefde of vriendschap voor die persoon. Het veronderstelt evenmin een zorg voor het algemeen welzijn van de samenleving waartoe die persoon behoort (zie hierover verder 5.5.). Het veronderstelt een betrokkenheid bij de gekwetste persoon die niets meer inhoudt dan

het algemeen meeleven dat wij met elke mens hebben louter en alleen omdat hij ons medeschepsel is (TMS, 90) (10).

Naar onze mening geeft Smith hier aan dat het rechtvaardigheidsbesef niets meer veronderstelt dan de sympathie. De sympathie is principieel universeel, in de zin dat de Natuur het beginsel tot sympathiseren aan de menselijke natuur heeft gegeven, en in de zin dat met elke mens in principe gesympathiseerd kan worden. De principiële universaliteit van de sympathie komt bij uitstek tot uitdrukking in het rechtvaardigheidsbesef dat onrecht straf verdient, tegenover *wie dan ook* het onrecht is gepleegd. De idee dat de precieze afbakening van terecht en onterecht geweld, die het wezen van de rechtvaardigheid is, *universeel* geldt, veronderstelt dus de principiële universaliteit van de sympathie (11). Zij veronderstelt die betrokkenheid bij de ander die inhoudt dat onrecht straf verdient. De Natuur heeft men het beginsel van de sympathie gegeven dat de rechtvaardigheid noodzakelijk een precieze en universeel geldige afbakening van terecht en onterecht geweld is.

Deze nadere karakterisering van de deugd rechtvaardigheid laat ons toe de rechtvaardigheid te begrijpen als mogelijksvoorwaarde van de samenleving. Wij bedoelen hiermee natuurlijk niet dat een samenleving alleen zou kunnen bestaan indien niemand kwaad zou doen, indien geen geweld zou geschieden. Wij bedoelen dat de rechtvaardigheid de primaire, universeel geldige, nauwkeurige bepaling van het foute of niet-foute handelen is die voorondersteld wordt door de samenleving als orde. Met andere woorden, opdat de samenleving een orde is, is de primaire eis dat precies onderscheiden is wanneer geweld *terecht* wordt gebruikt, dat wil zeggen een verdiende straf is, en wanneer geweld onterecht wordt ge-

bruikt, dat wil zeggen een misdaad is. Dit primaire, nauwkeurige universeel geldige onderscheid wordt gemaakt door de rechtvaardigheid.

De rechtvaardigheid is de deugd waarin het bestaan van de samenleving wordt geëerbiedigd (12). Zó is te begrijpen dat Smith het bewustzijn van de slechte verdienste, de verschrikkingen van verdiende straf, de in principe door de natuur ingeplante beveiliging van het menselijk samenleven noemt:

Dus om de betrachting van rechtvaardigheid af te dwingen, heeft de natuur in het menselijk gemoed dat besef van slechte verdienste, die verschrikkingen van verdiende straf die volgen op de schending van rechtvaardigheid ingeplant, als de grote hoeders van de vereniging van de mensheid, om de zwakken te beschermen, de gewelddadigen in toom te houden, en de schuldigen te straffen. Mensen, hoewel zij van nature sympathisch zijn, voelen zo weinig voor een ander, met wie zij geen bijzondere band hebben, in vergelijking tot wat zij voor zichzelf voelen; ..., dat, indien dit beginsel niet in hen zou opstaan ter verdediging van hun medemens en hun zou intimideren tot eerbied voor zijn onschuld, zij, als wilde beesten, altijd klaar zouden staan hem aan te vliegen; en dan zou een mens intreden tot de menselijke samenleving alsof hij een leeuwenkuil binnengaat (TMS, 86) (13).

De deugd rechtvaardigheid is tot nu toe *negatief en algemeen* bepaald als het niet plegen van daden die straf verdienen. Inderdaad is loutere rechtvaardigheid in de meeste gevallen een *negatieve* deugd:

Er is, zonder twijfel, een gepastheid in het betrachten van rechtvaardigheid, en het verdient, daarom, alle goedkeuring die toekomt aan gepastheid. Maar aangezien het niet werkelijk goed doet, heeft het recht op erg weinig dankbaarheid. Loutere rechtvaardigheid is, in de meeste gevallen, slechts een negatieve deugd, en belet ons alleen onze naaste te kwetsen (TMS, 82) (14).

Uit de bepaling van het rechtvaardigheidsbesef als het besef dat de straf-toevoeging de gepaste reactie is op vanuit een laakbaar motief toegebracht leed of schade, volgt een *positieve* bepaling van een subjectief recht, namelijk het *recht* om zichzelf te verdedigen tegen onrecht en om straf te eisen voor geleden onrecht en schade. Deze positieve bepaling volgt eigenlijk uit de sympathie als universeel beginsel van de menselijke natuur dat gaat functioneren met de intrede tot de samenleving. De sensibiliteit die ontwikkeld wordt door zich levendig in te denken in de plaats van de ander houdt ook in dat wij leren beseffen wat de gepaste houding van anderen tegenover ons is. Door te sympathiseren leren wij wanneer het ons past ressentiment te voelen en straf te eisen. Het subjectieve recht om zichzelf tegen onrecht te verdedigen en straf te eisen voor geleden onrecht en schade wordt dus gekenmerkt door de intersubjectiviteit die wezenlijk is voor de morele sensibiliteit (TMS, 80; 244).



Het is echter moeilijk om vanuit de negatieve, algemene, bepaling van rechtvaardigheid en het bijbehorende algemeen en positief geformuleerde recht tot verdediging en strafbaarstelling te komen tot een *specificatie* van rechten van een persoon. Smith suggereert een specificatie uitgaande van de gedachte dat de mate van het ressentiment van het slachtoffer en de mate van het sympathisch ressentiment van de toeschouwer rechtvaardig zijn aan de ernst van het berokkende leed en de toegebrachte schade. Het ergste leed dat iemand aangedaan kan worden is de dood. In het geval van moord sympathiseren wij niet alleen met het ressentiment van de nabestaanden, maar we sympathiseren met het slachtoffer. We denken ons levendig in in zijn situatie en voelen dan ressentiment en eisen dat zijn dood wordt gewroken. We oordelen dat de moordenaar straf verdient:

we voelen dat ressentiment waarvan we ons inbeelden dat hij dat zou moeten voelen, en ook zou voelen als er in zijn koude en levenloze lichaam nog enig bewustzijn over was van wat op aarde gebeurt. We denken dat zijn bloed om wraak schreeuwt (TMS, 71) (15).

Moord is dus de ergste misdaad. Hierbij is opnieuw op te merken dat de maatstaf van het oordeel dat deze misdaad straf verdient de sympathie van de onpartijdige toeschouwer is. En, zoals steeds, is deze sympathie niet afhankelijk van het feitelijk bestaan van de gevoelens van de direct betrokkene. Vervolgens is diefstal een zwaarder vergrijp dan contractbreuk, omdat het ontnemen wat iemand reeds bezit meer ressentiment oproept dan het niet geven wat iemand verwacht te ontvangen. De meest heilige wetten van rechtvaardigheid zijn dus ten eerste, de wetten die het leven en de persoon beschermen; ten tweede, de wetten die de eigendom en het bezit beschermen; ten derde, de wetten die de zogenoemde persoonlijk rechten beschermen (TMS, 84).

Met deze stellingen suggereert Smith dat het recht op leven en persoonlijke integriteit, het eigendomsrecht en de persoonlijke rechten direct afgeleid worden uit of gefundeerd zijn in de rechtvaardigheid, omdat de schendingen van deze rechten gepast ressentiment oproepen en dus straf verdienen en dus als inbreuken op de rechtvaardigheid worden beschouwd. Maar wij menen dat deze specificatie van subjectieve rechten niet direct kan volgen uit de gegeven analyse van rechtvaardigheid. Immers, een dergelijke specificatie vereist niet alleen het begrip van de rechtvaardigheid, namelijk het moreel recht om zichzelf te verdedigen tegen onterecht leed en onterechte schade en straf te eisen voor geleden onrecht en schade. Zij vereist bovendien een schets van de situaties waarin die subjectieve rechten kunnen bestaan. Bijvoorbeeld, het oordeel dat contractbreuk strafbaar is, vereist niet alleen het begrip van verdiende straf, dat verondersteld wordt door de rechtvaardigheid, maar vergt bovendien een begrip van de situatie waarin een contract bestaat. De persoonlijke rech-

ten uit contract kunnen dus niet als subjectieve rechten direct uit de rechtvaardigheid worden afgeleid. Slechts het recht om zichzelf te verdedigen tegen onterecht leed en schade en het recht om straf te eisen voor geleden schade en leed volgt dan als een *moreel* recht direct uit de rechtvaardigheid. De poging om andere subjectieve rechten direct af te leiden uit de rechtvaardigheid stuit op de principiële moeilijkheid dat de sympathie van de toeschouwer, die ontspringt aan de situatie van de betrokkene, als maatstaf van gepastheid toch de particulariteit van de situatie veronderstelt. Een specificatie van andere subjectieve rechten is dan ook alleen maar mogelijk als de situaties waarop met ressentiment gereageerd behoort te worden, worden geschetst (16). Met andere woorden, *waar* precies de grens ligt tussen terecht en onterecht geweld, is niet bepaalbaar vanuit de rechtvaardigheid alleen, maar veronderstelt een begrip van de concrete maatschappelijke omstandigheden. Daarom is Smiths begrip van de rechtvaardigheid niet legalistisch.

Smiths plan om vanuit de rechtvaardigheid een natuurrecht te ontwikkelen stuit inderdaad op deze inzichten.

### 5.3.2. *Rechtvaardigheid als basis voor het natuurrecht*

Aan het einde van TMS merkt Smith op dat men had kunnen verwachten dat de argumentaties van juristen in de loop van de tijd de aanzet gegeven zouden hebben tot een onderzoek naar de natuurlijke regels van rechtvaardigheid onafhankelijk van enig positief rechtsstelsel. Dat onderzoek zou een systematisch natuurrecht opgeleverd hebben, dat wil zeggen

een theorie van de algemene beginselen die de wetten van alle landen zouden moeten doordringen en funderen (TMS, 341) (17).

Die theorie is echter nog niet ontwikkeld. De klassieke werken handelen ofwel alleen over de deugd rechtvaardigheid op een algemene manier zoals over andere deugden, zoals Cicero's 'De Officiis' en Aristoteles' 'Ethica', ofwel alleen over de inrichting van de staat, zoals Plato's 'Nomoi' en Cicero's 'De Legibus'. Alleen Grotius' studie 'De Jure Belli ac Pacis' is een poging om het bedoelde natuurrecht te ontwikkelen.

Zo'n natuurrecht zou volgens Smith een kritische theorie voor het positief recht zijn omdat zij door de regels van rechtvaardigheid wordt geconstitueerd. De ontwikkeling van zo'n natuurrecht zou tevens een rechtsvergelijkende en rechtshistorische studie vergen op het gebied van de rechtsadministratie, de economische politiek, de openbare financiën en defensie en alles wat verder tot het domein van het positief recht behoort.

In een manuscript dat hoogstwaarschijnlijk de tekst is van een college ethiek van vóór 1759, het jaar waarin de eerste editie van TMS gepubliceerd wordt, maakt Smith het volgende onderscheid tussen het natuurrecht en het positief recht (18). Het *positief* burgerlijk recht en straf-



recht worden geconstitueerd door die regels waardoor de magistraten hun beslissingen *in feite* laten leiden, of deze nu steunen op uitdrukkelijke wetten, toevallige gewoonten of de billijkheid. Het *natuurrecht* wordt geconstitueerd door regels van rechtvaardigheid waardoor de magistraten hun beslissingen *behoren* te laten leiden. Smith maakt dit onderscheid opnieuw in een passage die in 1790 aan TMS is toegevoegd (TMS, 218). Maar steeds eindigen deze bemerkingen met de belofte later, in een aparte verhandeling, nader aandacht te besteden aan het natuurrecht.

Zo'n verhandeling heeft Smith echter niet voltooid. In de *Advertisement* bij de editie van TMS in 1790 schrijft hij dat het beloofde natuurrecht gedeeltelijk ontwikkeld is in WN. Dat werk bevat een uiteenzetting van de algemene beginselen van openbare financiën, defensie en economische politiek. De uiteenzetting van de algemene beginselen van de rechtsadministratie ontbreekt nog. Smith merkt op dat hij die uiteenzetting nog steeds wil geven, mits hem voldoende tijd beschoren is. Enkele maanden later sterft hij.

Smith heeft echter wel een cursus natuurrecht onderwezen tijdens zijn professoraat aan de universiteit van Glasgow. Deze cursus bevat een uitvoerige uiteenzetting van de algemene beginselen van de rechtsadministratie. Wij bezitten nu twee verslagen van deze cursus (19). De ons ter beschikking staande teksten tesamen geven het volgende beeld. In een manuscript van vóór 1759 en in TMS schetst Smith een programma voor een nader te ontwikkelen natuurrecht. In LJ (A) en LJ (B) vinden we een theorie van de algemene beginselen van het recht en het staatsbeleid, in het bijzonder van de rechtsadministratie, defensie, openbare financiën en economische politiek. In WN vinden we een theorie van de algemene beginselen van economische politiek, defensie en openbare financiën.

In het programma voor het natuurrecht stelt Smith dat het natuurrecht geconstitueerd wordt door de regels van rechtvaardigheid en dat de magistraten hun beslissingen door die regels zouden moeten laten leiden. Daardoor zou het natuurrecht een kritische functie voor het positief recht vervullen.

LJ echter opent met definities van rechtsleer waarin noch van natuurrecht, noch van rechtvaardigheid expliciet sprake is. Volgens LJ (A) definieert Smith rechtsleer als

de theorie van de regels waardoor burgerlijke regeringen geleid behoren te worden. Zij poogt de fundering van de verschillende politieke regeringssystemen in verschillende landen te tonen en te tonen in hoeverre deze in de rede zijn gefundeerd (LJ (A), 5).

Volgens LJ (B) definieert Smith 'jurisprudence' als

... die wetenschap die een onderzoek instelt naar de algemene beginselen die de fundering behoren te zijn van de wetten van alle naties (LJ (B), 397).

en als

... de theorie van de algemene beginselen van recht en politiek. De vier belangrijke rechtsdomeinen zijn de rechtsbedeling en rechtshandhaving, economische politiek, openbare financiën en defensie, (LJ (B), 398) (20).

In de definities van rechtsleer vinden wij, zoals in de programmatische schets in TMS, de stellingen dat de rechtsleer of het natuurrecht een constitutionele theorie is, dat de ontwikkeling ervan rechtshistorisch en rechtsvergelijkend onderzoek vergt, en dat het een kritische functie heeft voor het positief recht en het politiek systeem. Maar nu zegt Smith niet meer dat het natuurrecht zo kan zijn omdat het door de rechtvaardigheid wordt geconstitueerd. Toch was Smith van plan om, anders dan Plato, Aristoteles en Cicero, een theorie te ontwikkelen waarin juist het verband tussen rechtvaardigheid enerzijds en het positief recht en de politiek anderzijds, zo zou worden voorgesteld dat de rechtvaardigheid en de algemene beginselen van het positief recht en het politiek systeem zou bevatten of opleveren. Maar volgens LJ is de rechtsleer een onderzoek naar de oorsprong en fundering van de rechten die door een positiefrechtelijk systeem gesanctieerd zijn. Het uitgangspunt is niet de rechtvaardigheid, maar het positieve recht.

Dit verschil in uitgangspunt wijst er naar onze mening op dat het natuurrecht niet direct afgeleid kan worden uit het begrip rechtvaardigheid. Deze gedachte wordt versterkt door de afbakening van het onderzoeksdomain in LJ. Smith onderscheidt ten eerste volkomen en onvolkomen rechten en ten tweede natuurlijke en bijkomende rechten. Voor het onderscheid tussen volkomen en onvolkomen rechten verwijst Smith naar Hutcheson en Pufendorf. *Volkomen* rechten zijn rechten die men kan opeisen op grond van een rechtstitel. De naleving of eerbiediging van deze rechten mag rechtens met geweld worden afgedwongen. De volkomen rechten vallen volgens Smith onder commutatieve rechtvaardigheid, oftewel onder wat Grotius *justitia expletrix* noemt. De *onvolkomen* rechten kunnen niet opgeëist worden op grond van een rechtstitel. De eerbiediging van deze rechten kan niet rechtens met geweld worden afgedwongen. Zij corresponderen met plichten die vervuld behoren te worden maar niet gejuridiseerd moeten worden. De onvolkomen rechten vallen onder distributieve rechtvaardigheid of onder wat Grotius *justitia attributrix* noemt. Volgens Smith volgt uit dit onderscheid voor het natuurrechtelijk of rechtsgeleerd onderzoek:

De eerstgenoemde (de volkomen) zijn de rechten die wij moeten onderzoeken, terwijl de laatstgenoemde eigenlijk niet tot de rechtsleer behoren, maar veeleer tot een systeem van ethiek aanzien zij niet onder de jurisdictie van wetten vallen. Derhalve zullen wij in wat volgt ons volledig beperken tot de volkomen rechten en tot wat commutatieve rechtvaardigheid genoemd wordt (LJ (A), 9) (21).



Met dit onderscheid maakt Smith duidelijk dat de rechtsleer vertrekt vanuit een gegeven systeem van *positief* recht omdat in de rechtsleer alleen die rechten worden onderzocht die onder de jurisdictie van wetten vallen. Het rechtsgeleerd onderzoek vindt dus plaats in het perspectief van het positief recht en daarmee van de staat als instituut dat de wetgevende, rechterlijke en uitvoerende macht heeft:

Het eerste en belangrijkste objectief van alle burgerlijke regeringen is, zoals ik opmerkte, het handhaven van het recht (to preserve justice) onder de burgers en het voorkomen van alle inbreuken op de individuen door medeburgers (dat wil zeggen, het handhaven van de volkomen subjectieve rechten). Het recht wordt geschonden wanneer iemand beroofd wordt van iets waarop hij recht heeft en wat hij terecht van anderen kan eisen, of liever, wanneer we hem enig onrecht aandoen of zonder oorzaak pijn doen, (LJ (A), 7) (22).

Hiermee hangt samen dat de mens in de juridische en politieke hoedanigheden van rechtssubject en burger wordt begrepen.

Volgens Smith kan iemand 'onrecht' worden aangedaan als persoon, als familielid en als burger. Omdat hij 'onrecht' hier bepaalt als een schending van volkomen rechten, zijn deze hoedanigheden van persoon, familielid en burger *juridische* kwalificaties, en wordt een regering, een staat, of soeverein bekleed met de wetgevende en rechterlijke macht verondersteld. Vandaar is te begrijpen dat het natuurrechtelijk onderzoek van de volkomen rechten verder verdeeld wordt in een onderzoek naar de algemene beginselen van het privaatrecht, het familierecht en het publiekrecht.

Het positieve karakter van de volkomen rechten en de daardoor onmiddellijke band met een soevereine macht of staat is in de latere college-reeks van 1764 meer benadrukt dan in de eerste. Dit is af te leiden uit een omkering van de te behandelen rechtstakken in LJ (B), ten opzichte van LJ (A). Volgens LJ (A) begint Smith met het privaatrecht, behandelt dan het familierecht en vervolgens het publiekrecht. Volgens LJ (B) begint hij met het publiekrecht, bespreekt dan het familierecht en vervolgens het privaatrecht. Over deze verandering in volgorde zegt Smith dat de civilisten ook beginnen met het publiekrecht en dat dit 'over het geheel genomen verkieslijker is' (LJ (B), p. 401). Waarom dit verkieslijker is, zegt Smith niet. De omkering van volgorde op zichzelf, echter, suggereert opnieuw dat het natuurrecht niet direct afgeleid kan worden uit het begrip rechtvaardigheid (23). Het begrip rechtvaardigheid leidt immers niet rechtstreeks tot een specificatie van de subjectieve rechten. Het natuurrecht kan wel vertrekken vanuit de feitelijk geldende, positiefrechtelijke specifieke rechten en dus ook vanuit de feitelijk bestaande overheid. Het natuurrechtelijk onderzoek bestaat er dan in na te gaan in hoeverre elk van deze rechten en de daarmee verbonden overheid gestalten zijn van de rechtvaardigheid. Dit onderzoek vooronderstelt niet alleen het begrip

rechtvaardigheid; het vooronderstelt bovendien een begrip van de culturele omstandigheden, van de situaties waarin de te onderzoeken rechten en overheid gelden. Het begrip rechtvaardigheid is ontwikkeld in TMS. Het begrip van de culturele omstandigheden wordt in LJ aangebracht door de introductie van de stadialeer.

De stadialeer is een theorie volgens welke de ontwikkeling van de samenleving vier fasen kent, namelijk de jachtfase, de herdersfase, de landbouwfase en de handelfase. Als Smith deze theorie volgens LJ (A) voor het eerst noemt, geeft hij zeer korte beschrijving die nauwelijks historisch ingevuld wordt. In het vervolg van de cursus geeft hij zeer uitvoerige, gedetailleerde en historisch ingevulde beschrijvingen van de onderscheiden stadia en hun ontwikkeling (24).

Met behulp van de stadialeer begrijpt Smith de culturele omstandigheden van de positiefrechtelijk vastgestelde rechten en van de daarmee verbonden overheid. De natuurrechtelijke vraag of deze rechten rechtvaardig zijn, is dan in principe te beantwoorden door de vraag te stellen of volgens de onpartijdige toeschouwer de schending van dat recht straf verdient. Met andere woorden, als het begrip van de situaties, waarin de rechten positief zijn, aangebracht is, kan de natuurrechtelijke vraag gesteld worden of de onpartijdige toeschouwer die zich inleeft in de situatie waarin dat specifieke recht wordt geschonden, zou oordelen dat die rechtsschending straf verdient.

Ter illustratie geven wij Smiths bespreking van het geval van de wolexport weer. Volgens de rechtvaardigheid verdient een daad straf als de onpartijdige toeschouwer het ressentiment van het slachtoffer goedkeurt en het motief van de dader afkeurt. Ook de strafmaat is op deze manier vast te stellen. Als het onrecht zó groot is dat het volgens de onpartijdige toeschouwer de doodstraf verdient, is de doodstraf de gepaste straf. In de tweede helft van de 17de eeuw ontstaat in Engeland het denkbeeld dat de rijkdom en macht van de natie volledig afhangen van de wolhandel. Het idee vindt ingang dat de wolhandel niet kan floreren als de export van wol toegelaten wordt. Daarom wordt een wet uitgevaardigd die de wolexport strafbaar stelt. De voorziene strafmaat is de doodstraf. Maar het volk oordeelt dat deze straf veel te zwaar is. Volgens de rechtvaardigheid immers is de wolexport in de situatie waarin de natie verkeert helemaal geen misdad. De autoriteiten worden met dit oordeel geconfronteerd: de mensen lenen zich er niet toe de wolexport als zo'n zware misdad aan te klagen en te berechten. De autoriteiten zijn daardoor verplicht de straf te verminderen tot confiscatie van de goederen en de schepen (LJ (A), 104-105).

Dit geval illustreert hoe Smith het natuurrechtelijk onderzoek realiseert. Het begrip rechtvaardigheid en het begrip van de culturele omstandigheden maken het mogelijk de vraag te beantwoorden in hoeverre een concrete positiefrechtelijke bepaling rechtvaardig is. Het natuurrecht is dus niet direct te ontwikkelen vanuit het begrip rechtvaardigheid alleen.



Een nadere analyse van Smiths natuurrechtelijk onderzoek valt echter buiten het kader van onze studie. In de volgende paragrafen ontwikkelen wij de analyse van de rechtvaardigheid verder.

#### 5.4. Contingentie in het (on)verdienstelijkheidsoordeel

##### 5.4.1. *Tegenstelling tussen theorie en praktijk*

Wij oordelen pas dat een daad ècht dank verdient als wij de intentie van de weldoener gepast vinden en instemmen met de dankbaarheid van de welgedane; wij oordelen pas dat een daad ècht straf verdient als wij de intentie van de misdadiger afkeuren en instemmen met het ressentiment van het slachtoffer.

Maar, zo merkt Smith op, *als wij nadenken* over het verdienen van dank of straf, van lof of blaam, komen wij tot de conclusie dat eigenlijk alleen aan de intentie, aan hetgeen beoogd wordt, dank of straf en lof of blaam kunnen toekomen. Immers, deze waarderingen kunnen niet slaan op de daad qua lichaamsbeweging, aangezien die beweging dezelfde kan zijn bij volkomen onschuldige daden en bij de meest afschuwelijke daden:

Hij die een vogel neerschiet, en hij die een mens neerschiet, voltrekken beiden dezelfde uitwendige beweging: elk van hen haalt de trekker van een geweer over (TMS, 93) (25).

Deze oordelen kunnen evenmin gebaseerd zijn op de feitelijke gevolgen van de daad, aangezien die niet afhankelijk zijn van de dader maar van het toeval.

Uit deze overwegingen volgt dat iemand alleen verantwoordelijk gesteld kan worden voor gevolgen die op een of andere manier geïntendeerd zijn of die tenminste getuigen van het goede of slechte karakter van de intentie. De conclusie van onze reflectie is dan dat de lof en blaam, de goedkeuring en afkeuring die wij aan een daad toekennen, willen zij terecht zijn, eigenlijk alleen toebehoren aan de morele kwaliteit van de *intentie*:

Alle lof of blaam, alle goedkeuring en afkeuring, van welke soort dan ook, die terecht aan een daad kan worden toegekend, moet daarom uiteindelijk toekomen aan de intentie of gemoedsgesteldheid, aan de gepastheid of ongepastheid, aan de weldadigheid of het kwetsende van het voornemen (TMS, 93) (26).

Welnu, zo stelt Smith, als deze maxime in dergelijke abstracte en algemene termen wordt voorgesteld, is niemand het er mee oneens. Zo lang we dit maxime in abstracto beschouwen is iedereen ervan overtuigd dat het billijk en waar is.

Maar als wij met *particuliere gevallen* geconfronteerd worden, hebben de *feitelijke gevolgen* van een daad een grote invloed op onze gevoelens

en dus op onze oordelen over de verdienstelijkheid en onverdienstelijkheid van die daad. In particuliere gevallen reageren wij dus niet volgens het *maxime*; er treedt een onregelmatigheid van het gevoel op. Deze onregelmatigheid, zegt Smith, ervaart iedereen, maar bijna niemand is zich daarvan voldoende bewust, en niemand wil dit erkennen.

Hier schetst Smith een tegenstelling tussen theorie en praktijk. In theorie zijn wij ervan overtuigd dat mensen alleen moreel verantwoordelijk gesteld kunnen worden voor de intenties; in de praktijk daarentegen worden onze morele waarderingen van daden soms beïnvloed door de feitelijke gevolgen van die daden, terwijl deze gevolgen niet door de dader bepaald kunnen worden maar afhankelijk zijn van het toeval.

Door de hedendaagse filosofen Nagel en Williams is deze kwestie aan de orde gesteld. Hun beschouwingen zijn verhelderend voor Smiths uiteenzetting over de werking van de onregelmatigheid van de gevoelens. Daarom willen wij de essentie van die beschouwingen hier aangeven.

#### 5.4.2. *Moreel toeval*

In zijn artikel 'Moral Luck' beschrijft Nagel het verschil tussen de Intentiethorie, de theorie volgens welke morele waarderingen alleen kunnen toekomen aan hetgeen helemaal afhangt van de dader zelf en dat zijn zijn intenties, en de visie volgens welke de morele waarderingen mede bepaald worden door factoren die buiten de controle van de dader vallen (27). Van moreel geluk of morele pech is dan sprake als een belangrijk deel van iemands daden afhankelijk is van andere factoren dan hijzelf terwijl hij toch moreel verantwoordelijk wordt gesteld voor wat hij heeft gedaan. (Nagel noemt Kant de vertegenwoordiger van de zuivere Intentiethorie en hij verwijst naar Smiths beschrijving van de tegenstelling tussen de Intentiethorie en de praktijk waarin feitelijke gevolgen onze morele oordelen beïnvloeden).

Nagel betoogt dat, hoe meer wij letten op de factoren die buiten iemands macht liggen, wij overhellen tot de visie dat daden gebeurtenissen en mensen dingen zijn. Uiteindelijk blijft van de te beoordelen daad en persoon niets over dan een deel van een reeks gebeurtenissen die men kan betreuren of vieren, maar die men niet kan laken of prijzen. De concentratie op de rol van het toeval leidt dus uiteindelijk tot een *externe visie* op de persoon en zijn daden: het gaat nog maar om dingen en gebeurtenissen. Door aandacht te besteden aan de rol van het toeval wordt de idee van een moreel subject als verantwoordelijk zelf dus ondermijnd. Maar tegelijkertijd is het voor ons mensen onmogelijk deze idee op te geven. Deze idee behoort wezenlijk bij onze *interne visie*, bij de idee die wij van onszelf hebben als verantwoordelijke personen. En als wij anderen moreel beoordelen beschouwen we hen volgens de interne visie: wij transponeren de met onszelf verbonden idee van verantwoorde-



lijk subject op de anderen. Dat blijkt juist uit het moreel toeval: wij kunnen niet anders dan iemand moreel verantwoordelijk stellen voor wat hij heeft gedaan, ook al is wat hij heeft gedaan toevallig gebeurd. Enerzijds betekent het feit dat wij de feitelijke (gevolgen van) daden opnemen in het begrip van wat wij zelf doen dat wij onszelf als deel van de wereld beschouwen, dus volgens de externe visie zien; anderzijds wijst de paradox van moreel toeval erop dat wij niet in staat zijn met een externe visie te werken omdat er in die visie geen persoon meer is.

Nagel concludeert dat het probleem van moreel toeval opgelost kan worden in de mate dat de incompatibiliteit tussen de interne visie en de wijzen waarop wij niet ten volle beheersen wat wij doen, slechts schijnbaar is (28).

In een eveneens 'Moral Luck' getiteld artikel wijst Williams erop dat onze idee van verantwoordelijkheid inderdaad verder reikt dan verantwoordelijkheid voor wat wij intenderen:

One's history as an agent is a web in which anything that is the product of the will is surrounded and held up and partly formed by things that are not, in such a way that reflection can go only in one of two directions: either in the direction of saying that responsible agency is a fairly superficial concept, which has a limited use in harmonizing what happens, or else that it is not a superficial concept, but that it cannot ultimately be purified if one attaches importance to the sense of what one is in terms of what one has done and what in the world one is responsible for, one must accept much that makes its claim on that sense solely in virtue of its being actual (29).

Als we stilstaan bij het belang van het toeval voor het morele leven, blijkt dat we het begrip toeval gebruiken omdat wij, in ons nadenken uitgaande van toepassingen van dat begrip, komen tot een kritische beschouwing over wat wellicht het fundamentele *motief* is om het begrip toeval eigenlijk te gebruiken. Dit motief is het instellen van een dimensie van beslissingen en waarderingen die kan hopen het toeval te transcenderen. Pas door dit motief te overdenken, kunnen we opnieuw vragen waarvoor het begrip toeval dient.

De bevinding echter dat het toeval een onophefbare rol speelt in de morele beslissingen en waarderingen, kan leiden tot twee vormen van scepticisme. In de eerste plaats kan men sceptisch worden over de mogelijkheid de moraal te vrijwaren van het toeval. In de tweede plaats kan men sceptisch worden over het beeld van een morele orde waar het toeval helemaal geen rol speelt in de morele waarderingen. Deze vormen van scepticisme wijzen naar een begrip van moraal dat minder belangrijk is dan ons gewone begrip van moraal:

and that will not be ours, since one thing that is particularly important about ours is how important it is taken to be (30).

Nagel en Williams wijzen beiden op de spanningsverhouding tussen de idee van moraliteit waarin toeval geen rol speelt en de feitelijk moraliteit waarin het toeval wel een rol speelt. Het gaat om een spanningsverhouding omdat *in reflectie* een *tegenstelling* verschijnt tussen een moraliteit volgens de interne visie of volgens de aan alle toeval onttrokken waarden enerzijds, en een louter op feiten, dus toevallig bepaalde moraliteit die wij in de praktijk zouden tonen anderzijds; terwijl *in de praktijk* zowel de rol van het toeval erkend wordt *als* de idee van persoonlijke verantwoordelijkheid voor wat men doet, wat men uitricht, wie men is, zelfs al wordt dat (mede) bepaald door het toeval, wordt gehandhaafd.

De beschouwingen van Nagel en Williams zijn verhelderend voor Smiths uiteenzetting over de werking van de onregelmatigheid van gevoelens. In deze uiteenzetting beschrijft Smith hoe wij de rol van het toeval erkennen en tegelijkertijd vasthouden aan het principe dat de (on)verdienste-lijkheid van de persoon afhangt van zijn intenties, zijn daden, de gevolgen van zijn daden, en de reacties van anderen. De analyse van de (on)verdienste-lijkheid volgens de theorie van morele sensibiliteit laat toe de 'paradox van het moreel toeval' beter te begrijpen dan als spanningsverhouding van tegenstelling - in - theorie en compatibiliteit - in - praktijk.

#### 5.4.3. *Contingentie*

In zijn uiteenzetting over de 'onregelmatigheid van het gevoel' laat Smith naar onze mening zien dat enerzijds erkend wordt dat de gevolgen van daden niet noodzakelijk door de dader beoogd zijn, toevallig kunnen zijn, en anderzijds toch de waardering van de verdienste-lijkheid van de daad *niet* steunt op de intentie alleen, noch uitsluitend steunt op de gerealiseerde gevolgen maar juist op het geheel van beoogde gevolgen, daad, gerealiseerd effect, en de reactie van de getroffene.

In principe oordelen wij dat een daad echt dank verdient als wij de intentie van de weldoener goedkeuren en de reactie van de welgedane goedkeuren. In principe oordelen wij dat een daad echt straf verdient als wij de intentie van de overtreder afkeuren en de reactie van het slachtoffer goedkeuren. Met deze stelling geeft Smith aan dat wij in onze (on)verdienste-lijkheidsoordelen de daad waarop wij iemand beoordelen beschouwen als een *geheel* van intentie, handeling, gevolg en reactie van de getroffene. Dat wij in onze (on)verdienste-lijkheidsoordelen de daad als zo'n geheel beschouwen, blijkt duidelijk als we nagaan tegenover welk "voorwerp" dankbaarheid en ressentiment gepast zijn.

In eerste instantie voelen wij dankbaarheid om al het goede dat ons overkomt en voelen wij ressentiment om al het kwaad dat ons treft. Als *dingen* ons plezier doen, voelen wij onmiddellijk enige dankbaarheid. Bijvoorbeeld voor het huis waarin wij lange tijd wonen en voor de boom in



de schaduw waarvan wij vaak verwijlen, voelen we dankbaarheid. Als dingen ons pijn doen, voelen wij onmiddellijk enig ressentiment. Bijvoorbeeld als een kind zich stoot aan een steen, slaat het die steen; als een hond zich stoot, blaft hij; als een kolerisch man zich stoot, vervloekt hij de steen.

De minste reflectie corrigeert deze gevoelens van dankbaarheid en ressentiment tegenover de dingen die ons plezier geven en pijn doen. Als we even nadenken zien we gauw in dat iets dat zelf geen gevoel heeft een hoogst ongepast voorwerp is van dankbaarheid en ressentiment.

*Dieren* zijn al meer geschikt voor onze dankbaarheid en ons ressentiment, omdat zij niet alleen ons pijn en plezier kunnen doen, maar zelf die gevoelens hebben. Bijvoorbeeld als een hond iemand doodgebeten heeft, is niemand voldaan voordat wij de hond op zijn beurt gedood hebben en dit doen wij niet louter omwille van onze veiligheid, maar in enige mate vanuit ons ressentiment:

in enige mate, om het onrecht van de dode te wreken (TMS, 95) (31).

Maar dieren zijn toch nog geen gepast voorwerp van ressentiment en dankbaarheid. Dat zijn alleen *mensen* omdat alleen mensen in principe kunnen beseffen dat zij onze dankbaarheid of ons ressentiment *verdienen* voor het goede of slechte dat zij ons hebben aangedaan. Onze dankbaarheid is pas volkomen gehonoreerd als wij door onze dankbetuiging erin slagen de weldoener te doen beseffen dat hij die dank verdient voor het goede dat hij ons heeft gedaan en ons ook wilde doen. Dan schenken wij hem de voldoening dat wij zijn goede zorgen niet onwaardig zijn. Zo ook kan ons ressentiment alleen maar echt voldaan worden tegenover iemand die de geleden schade en leed beoogde. De straftoevoeging beoogt voornamelijk de misdadiger duidelijk te maken dat hij de straf verdient omdat het slachtoffer het door hem toegebrachte leed niet verdiende:

Het doel, ..., dat ressentiment voornamelijk beoogt, is niet zozeer onze vijand op zijn beurt pijn te laten lijden, als wel hem bij te brengen dat hij die ondergaat vanwege zijn getoonde gedrag, hem dat gedrag te doen berouwen, en hem te doen beseffen dat de persoon die hij kwetste het niet verdiende om op zo'n manier behandeld te worden (TMS, 96) (32).

Door onze dankbetuiging en onze straftoevoeging willen wij dus onze eerbiedwaardigheid tonen aan degene die ons goed of kwaad heeft gedaan. Wij willen laten zien dat wij zijn goedheid verdienen, dat wij zijn slechtheid niet verdienen. Smith merkt hierbij op dat de stelling dat de gepastheid van de intentie van de dader bepaald moet worden opdat de reactie van de getroffenene echt gepast gevonden kan worden, juist gefundeerd is hierin, dat wij in principe in onze dankbetuiging en straftoevoeging de daad van de ander als erkenning van onze waardigheid erkennen (TMS, 95).

Met andere woorden, in de verdiende straftoevoeging en dankbetuiging staan de waardigheid van de dader en van de getroffene op het spel. De verdiende straftoevoeging is niet de expressie door de getroffene van het leed dat de ander bij hem heeft veroorzaakt, zoals het vervloeken van de steen de expressie is dat de steen de oorzaak van de pijn is. Bij de verdiende straf en dank gaat het in principe om de waardigheid van de persoon. Bijvoorbeeld, wanneer wij oordelen dat moord straf verdient, gaat het niet om een loutere expressie van de gevoelens van het slachtoffer. Het gaat ons evenmin in principe om het nut van de straf, namelijk de handhaving van de maatschappelijke orde. Het oordeel dat moord straf verdient, drukt veeleer onze gerichtheid op een waarde uit: een mens is vermoord! De verdiende straf en de verdiende dank is in principe de erkenning van de waardigheid van de dader en de erkenning van de waardigheid van de getroffene. Daarom is voor het verdiend zijn van de straf en dank, voor het helemaal voldaan zijn van het ressentiment en de dankbaarheid in principe vereist dat zowel de gevoelens van de dader als de reactieve gevoelens van de getroffene naar hun gepastheid worden beoordeeld (33).

Hieruit blijkt dat onze (on)verdienstelijkheidsoordelen in principe betrekking hebben op het *geheel* van intentie, daad, gevolg, reactie. Dit principe is onzes inziens ook bepalend voor de (on)verdienstelijkheidsoordelen in de particuliere gevallen waarbij een 'onregelmatigheid van gevoel' optreedt. De onregelmatigheid houdt in dat ons (on)verdienstelijkheidsbesef toeneemt als door iemands toedoen, maar zonder dat hij die beoogde, extreem goede of kwade gevolgen optreden.

Smith onderscheidt de volgende mogelijke gevallen waarin hetgeen beoogd is niet samenvalt met hetgeen in feite wordt gedaan (TMS, 97-104). Ten eerste. Het kan gebeuren dat goede intenties niet uitmonden in het beoogde effect. In dat geval oordelen wij dat de dader minder verdienstelijk is dan hij zou zijn als hij erin geslaagd zou zijn zijn goede bedoelingen te realiseren. Bijvoorbeeld degene die ons een goede dienst wil bewijzen maar daarin niet slaagt, verdient niet dezelfde dankbaarheid van ons als degene die ons een goede dienst wil bewijzen en die ook bewijst. Ook de dader zelf oordeelt dat hij minder verdienstelijk is als hij mislukt in het realiseren van zijn goede bedoelingen dan als hij daarin slaagt. Ook de verdienstelijkheid van talenten en bekwaamheden wordt in onze ogen minder als zij niet gerealiseerd worden. Een architect bijvoorbeeld is dodelijk beledigd als zijn plannen helemaal niet uitgevoerd worden of zo veranderd worden dat het resultaat helemaal niet meer is wat hij beoogde.

Ten tweede kan het gebeuren dat slechte intenties niet uitmonden in het beoogde resultaat. In dat geval wordt ons onverdienstelijkheidsbesef verminderd. Dit blijkt duidelijk uit het feit dat een plan tot misdaad zelden zo zwaar gestraft wordt als de feitelijk voltrokken misdaad. Het



geval van hoogverraad is wellicht de enige uitzondering. Toch worden pogingen tot *misdrif* in sommige landen zwaar strafbaar gesteld en in andere nauwelijks strafbaar gesteld; pogingen tot *misdaad* (en overtreding) zijn bijna overal licht strafbaar:

De dief, wiens hand betrapt is in de zak van zijn naaste vóór hij er iets uitgenomen heeft wordt slechts met schande gestraft. Als hij tijd had gehad om een zakdoek weg te nemen, zou hij met de dood gestraft worden (TMS, 100) (34).

Kortom, tegenover degene die alleen slechte intenties heeft ontstaat geen ressentiment en zal dus ook niet geoordeeld worden dat hij straf verdient. Tegenover degene die slechts een poging tot misdaad stelt maar er niet in slaagt deze te voltrekken, is ons ressentiment bijna altijd veel minder hevig dan tegenover degene die erin slaagde het kwaad dat hij beoogde te realiseren. Toch is in de beide laatstgenoemde gevallen de intentie misdadig.

Degene die faalde zijn misdadige intenties ten uitvoer te brengen zal deze gebeurtenis zijn leven lang als een bevrijding beschouwen zolang hij enig geweten heeft. Toch beseft hij dat zijn hart net zo schuldig is alsof hij feitelijk gerealiseerd heeft wat hij vast van plan was. Maar hij beseft ook dat hij, omdat hij de misdaad niet heeft gerealiseerd, minder ressentiment en minder straf verdient, en daardoor wordt zijn schuldbesef verminderd.

Ten derde treedt het verdienstelijkheidsbesef toch op als bijzonder goede effecten optreden door iemands tussenkomst hoewel hij helemaal niet de bedoeling had die effecten teweeg te brengen. De boodschapper die goed nieuws brengt wordt omhelsd en gefêteerd.

Ten vierde treedt het onverdienstelijkheidsbesef toch op als bijzonder kwalijke gevolgen gebeuren door iemands toedoen hoewel hij die gevolgen geenszins beoogde teweeg te brengen. In het algemeen geldt weliswaar dat ressentiment alléén door de straftoevoeging voldaan mag worden indien en voor zover iemand wegens zijn kwaadaardige en onrechtvaardige intenties het gepaste voorwerp van ressentiment is. Maar in sommige gevallen zijn wij minder streng, namelijk in de gevallen dat door nalatigheid schade of leed wordt toegebracht aan een ander. In die gevallen stemmen wij in met het ressentiment van de getroffene en keuren een straftoevoeging goed die veel verder reikt dan wat de dader zou verdienen indien de ongelukkige gevolgen niet hadden plaatsgevonden. Deze gevallen worden geviséerd door het leerstuk van de schuld door nalatigheid. In dit leerstuk worden drie graden van nalatigheid en dus drie graden van schuld onderscheiden. De meest ernstige nalatigheid wordt bijna gelijk geacht aan boos opzet. Bijvoorbeeld, wanneer iemand een grote steen over een muur gooit in een openbare straat, zonder mogelijke voorbijgangers te waarschuwen en zonder eerst uit te kijken, maakt hij zich schuldig aan grove nalatigheid. Wanneer zo'n onverschilligheid tegenover de medemens slechte of fatale

gevolgen heeft, wordt de persoon zó zwaar gestraft alsof hij die gevolgen beoogde. Maar wanneer die gevolgen niet gebeuren, zouden wij juist zeer verontwaardigd zijn als de dader toch gestraft zou worden:

De beschouwing van dit verschil kan ons genoegzaam duidelijk maken hoezeer de verontwaardiging, zelfs van de toeschouwer, ingegeven wordt door de feitelijke gevolgen van de daad (TMS, 103) (35).

Bij de minder ernstige mate van nalatigheid is er geen sprake van grove onverschilligheid tegenover de medemens, maar van enige onvoorzichtigheid. Wanneer daardoor schade berokkend wordt aan anderen, wordt de nalatige persoon veroordeeld tot schadevergoeding.

De minst ernstige mate van nalatigheid bestaat in een gebrek aan de meest angstvallige omzichtigheid. Deze extreme omzichtigheid wordt echter alleen als een tekort beoordeeld, wanneer iemand anders daarvan schadelijke gevolgen ondervindt. Wanneer die gevolgen niet gebeuren, wordt zo'n extreme omzichtigheid veeleer als een verlamme bangerigheid geminacht. Bijvoorbeeld, de Lex Aquilia voorziet het geval dat iemands paard op hol slaat en de slaaf van een ander aanrijdt. De ruiter is verplicht de schade te vergoeden. Als iemand zou weigeren paard te rijden vanwege de mogelijke ongelukken, zouden we hem een overdreven bangerik vinden. Maar wanneer zo'n ongeluk gebeurt, wordt hij 'schuldig door nalatigheid' verklaard. Bovendien zal de ruiter dan zelf zijn spijt betuigen over het ongeluk. Maar waarom eigenlijk?

Waarom zou hij, aangezien hij even schuldig was als ieder ander, zo onder de mensen uitgekozen worden om het ongeluk van een ander te compenseren? Die last zou nooit op hem gelegd worden, als niet zelfs de onpartijdige toeschouwer enige toegeeflijkheid zou voelen voor wat als het onterechte ressentiment van die ander beschouwd kan worden (TMS, 104) (36).

Wij menen dat Smiths beschrijving van deze gevallen duidelijk laat zien dat onze (on)verdienstelijkheidsoordelen het *geheel* van de intentie, daad, gevolg en reactie betreffen, ook in de gevallen dat een beoogd effect niet wordt gerealiseerd en dat niet-bedoelde bijzonder goede of kwade gevolgen iemand treffen. Immers, ons verdienstelijkheidsbesef tegenover degene die ons goed nieuws brengt is anders dan dat tegenover degene die ons goed wil doen en daarin slaagt, juist omdat de boodschapper helemaal niet beoogt ons gelukkig te maken. Zo ook is ons onverdienstelijkheidsbesef tegenover degene die onbedoeld zijn vader vermoordt en zijn moeder huwt anders dan ons onverdienstelijkheidsbesef tegenover degene die deze schanddaden willens en wetens stelt. Wij beschouwen Oedipus als een tragische figuur die verdient te boeten voor de wetten die hij met voeten getreden heeft, maar die toch 'onschuldig' is. Dit dwalende schuldbesef maakt juist de wanhoop van Oedipus uit, merkt Smith op (TMS, 106).



De onregelmatigheid in onze morele waarderingen waartoe ons gevoel in particuliere gevallen leidt, bestaat er dus *niet* in dat in particuliere gevallen onze waarderingen uitsluitend bepaald zouden worden door de in feite opgetreden gevolgen van daden, onafhankelijk van de intentie van de dader. Zij bestaat er wél in dat in particuliere gevallen, namelijk in de gevallen dat de beoogde effecten helemaal uitblijven en in de gevallen dat bijzonder goede of bijzonder slechte gevolgen van een daad iemand per ongeluk treffen, de reactie van de getroffene méér bepalend geacht wordt voor het (on)verdienstelijkheidsoordeel dan de intentie van de dader. Zelfs de onpartijdige toeschouwer is in deze particuliere gevallen aan deze onregelmatigheid onderhevig. Deze primauteit van de reactie van de getroffene ten opzichte van de intentie van de dader in onze verdienstelijkheidswaarderingen in de genoemde gevallen, is volgens Smith te verklaren vanuit de *onmiddellijkheid* van onze dankbaarheid voor al het goede dat ons overkomt en de *onmiddellijkheid* van ons ressentiment voor al het kwade dat ons treft - welke ook de oorzaken van het goede en het kwaad zijn. Hieruit volgt echter *niet* de conclusie dat Smiths opmerkingen over de onregelmatigheid zouden inhouden dat onze (on)verdienstelijkheidsoordelen in concreto uitsluitend door de feitelijke gevolgen bepaald worden en dus door het *toeval* bepaald worden, omdat de gevolgen nu eenmaal buiten de macht van de dader vallen maar geheel en al in de macht van Vrouwe Fortuna liggen. Hieruit volgt dan *óók niet* dat Smith een feitelijke moraal van gevolgen, waarbij de morele waarderingen toevallig tot stand komen, stelt tegenover een theoretische moraal van intenties, waarbij morele waarderingen helemaal aan het toeval ontsnappen (37). Nogmaals, naar onze mening blijkt uit zijn uiteenzetting van de particuliere gevallen waarin de onregelmatigheid optreedt juist dat wij in principe steeds het geheel van intentie, daad, gevolg en reactie in aanmerking nemen voor onze (on)verdienstelijkheidsoordelen. De onregelmatigheid is dat wij in de genoemde specifieke gevallen de reactie van de getroffene méér bepalend vinden voor de (on)verdienstelijkheid dan de intentie van de dader. En inderdaad is deze reactie toevallig, of tenminste niet beoogd door de dader, die toch juist op grond van die reactie meer of minder verdienstelijk gevonden wordt.

Het belangrijke punt waar het moreel toeval op wijst is, onzes inziens, echter niet voornamelijk dat onze praktijk en principes van moreel oordelen, zoals hier beschreven, op gespannen voet staan met de in onze reflectie verschijnende tegenstelling tussen intentietheorie enerzijds en praktische feiten-moraliteit anderzijds. Het belangrijke punt is veeleer dat zij niet op gespannen voet staan met de morele sensibeleit, omdat voor de morele sensibeleit een zekere contingentie wezenlijk is. In de eerste plaats wordt in de theorie van de morele sensibeleit een zekere contingentie van de (on)verdienstelijkheidsbepaling als wezenlijk en principieel onophefbaar getoond en gedacht. Immers, in de geschetste particuliere

gevallen zijn de (on)verdienstelijkheidsoordelen contingent omdat en voor zover zij méér bepaald worden volgens de sympathie met de reactie van de getroffene, terwijl die reactie niet bedoeld is door de dader, dan volgens de sympathie met de intentie van de dader. Door zulke (on)verdienstelijkheidsoordelen wordt de dader zich op gelukkige of pijnlijke wijze bewust van een contingentie van de bepaling van zijn (on)verdienstelijkheid. Hij wordt er zich van bewust dat hij zijn verdienstelijkheid niet helemaal eigenmachtig kan bepalen.

Met andere woorden, de analyse van de werking van de onregelmatigheid van gevoelens wijst op een zekere contingentie. In de bepaling van onze (on)verdienstelijkheid schuilt een contingentie, omdat wij soms meer of minder (on)verdienstelijk geacht worden, ook volgens de onpartijdige toeschouwer, op grond van een meerwaardering van effecten die wij niet beoogden. Wij geven echter daarom niet het besef op dat de (on)verdienstelijkheid in principe afhangt van het geheel van intenties, daden, gevolgen en reacties. Wij zouden in theorie stoïcijns kunnen worden ten aanzien van lotgevallen; wij zouden in feite kunnen vervallen tot dingen. Dat zou een verlies van de morele sensibiliteit zijn. Maar de moreel sensibele persoon ontwijkt niet het risico dat de bepaling van de (on)verdienstelijkheid nu eenmaal in zich draagt.

In de tweede plaats wordt in de theorie van de morele sensibiliteit een zekere contingentie van de bepaling van de lofwaardigheid als wezenlijk en principieel onophefbaar gedacht en getoond. Hierop vestigden wij de aandacht aan de hand van Smiths analyse van de gelijkenis en het verschil tussen het verlangen naar lofwaardigheid en het verlangen naar lof en tussen de vrees voor blaamwaardigheid en de vrees voor blaam (38). De analyse toonde dat het feitelijk oordeel van de ander niet noodzakelijk samenvalt met het oordeel dat iemand verdient. De in feite toegevoegde waardering kan in principe verschillen van de verdiende waardering. De erkenning van de lofwaardigheid kan mislukken.

Het gaat hier niet om dezelfde contingentie als bij de (on)verdienstelijkheidsbepaling. Het principieel mogelijke verschil tussen de feitelijke waardering en de verdiende waardering is *niet* een verschil tussen waarderingen op grond van niet-geïntendeerde effecten en waarderingen op grond van intenties.

Immers, de ijdele persoon krijgt in feite meer lof dan hij verdient, niet omdat hij onbedoeld iets goeds doet. Hij realiseert zijn bedoelingen juist glansrijk, maar hij verlangt lof en krijgt ook lof voor iets wat hij niet heeft gedaan of voor wie hij eigenlijk niet is. De onvolprezene verdient meer lof dan hij in feite krijgt, niet omdat hij er niet in slaagde zijn goede bedoelingen te realiseren. Hij verdient meer lof dan hij krijgt juist omdat hij iets goeds gedaan heeft, maar dat niet bekend is aan degenen die hem in feite beoordelen. De geheimhouder verdient blaam terwijl in feite hem niets wordt verweten, *niet* omdat hij er niet in



slaagde zijn boze intenties ten uitvoer te brengen. Hij verdient blaam juist omdat hij iets slechts heeft gedaan, waarvan anderen echter in feite niet op de hoogte zijn. De onschuldige die door een fatale vergissing ter dood veroordeeld wordt, verdient geen straf, niet omdat hij per ongeluk schade of leed heeft toegebracht, maar omdat hij datgene waarvoor hij wordt veroordeeld helemaal niet gedaan heeft. In deze gevallen waar de feitelijke waardering anders is dan de verdiende waardering, geldt dus juist het principe dat het verdiende bepaald wordt door de sympathie met het geheel van intentie, daad, gevolgen en teweeggebrachte reacties.

De lofwaardigheid van de persoon wordt dus steeds bepaald door de sympathie van de onpartijdige toeschouwer, met het *geheel* van intenties, daad, gevolgen en teweeggebrachte reacties. Maar de feitelijke waardering door de ander kan anders en zelfs tegengesteld zijn aan de waardering die de persoon verdient volgens de sympathie van de onpartijdige toeschouwer. De erkenning van de lofwaardigheid kan mislukken. De mogelijkheid dat de erkenning van de lofwaardigheid mislukt, betekent echter *niet* dat de waarachtigheid en de daardoor veronderstelde openheid naar het oordeel en de gevoelens van de ander opgegeven kunnen worden. Er is immers een meer fundamentele contingentie in het spel; namelijk, wij zijn wezenlijk onzeker over onze eigen lofwaardigheid. Juist omdat wij onze lofwaardigheid wezenlijk niet eigenmachtig kunnen bepalen, zijn wij in principe aangewezen op het oordeel en de gevoelens van de ander als onafhankelijke instantie. Daarbij lopen wij het risico van een contingentie in de bepaling van de lofwaardigheid, omdat het oordeel en de sympathische gevoelens van de ander niet direct causaal afhankelijk zijn van de gevoelens van de beoordeelde persoon, maar ontspringen aan zijn situatie (39). Wanneer de feitelijke oordelen mislukken als erkenning van de lofwaardigheid, is de principiële openheid voor het oordeel en de gevoelens van de ander dus nog niet op te geven, juist omdat wij in principe aangewezen zijn op de ander voor de bepaling van onze lofwaardigheid.

Aldus laat de theorie van de morele sensibiliteit zien dat een zekere contingentie van de (on)verdienstelijkheidsbepaling en, meer fundamenteel, van de bepaling van de lofwaardigheid principieel en onophefbaar is. Wij kunnen deze contingentie alleen ontwijken als wij onze morele sensibiliteit opgeven of verliezen. Maar als moreel sensibele personen beleven wij het risico dat de bepaling van de (on)verdienstelijkheid en van de lofwaardigheid nu eenmaal in zich dragen. Wij beleven contingentie van de (on)verdienstelijkheidsepalng en van de bepaling van de lofwaardigheid zonder daarom de waarachtigheid en de, door deze veronderstelde, openheid voor het oordeel en de gevoelens van de ander op te geven. De moreel sensibele persoon kan juist door de beleving van de contingentie in zijn verlangen naar lofwaardigheid worden gesterkt. Dan toont hij zich een grootmoedig mens.

#### 5.4.4. *Het natuurlijk nut van de contingentie*

Smith rondt de uiteenzetting over de onregelmatigheid van het gevoel met enige evaluerende reflecties af.

De onregelmatigheid van het gevoel is door de natuur in beginsel gegeven, met het oog op het geluk en de perfectie van de menselijke soort (TMS, 105-106). Immers, als slechte intenties en kwaadaardige plannen alléén ons ressentiment zouden oproepen, zouden wij menen dat degene die zulke intenties zou hebben straf verdient. Elk gerechtshof zou een ware inquisitie worden; elk min of meer verdacht gedrag zou onveilig zijn. Door de onregelmatigheid echter, worden alléén werkelijk gepleegde misdaden of pogingen tot misdaad strafbaar geacht. De onregelmatigheid fundeert dus het noodzakelijk rechtsbeginsel dat mensen in dit leven slechts strafbaar zijn voor hun daden en niet voor hun plannen of intenties. Bovendien is de onregelmatigheid van gevoelens nuttig omdat de mens door de volgens deze onregelmatigheid gevormde oordelen leert dat goede intenties alléén minder lof verdienen dan volbrachte goede bedoelingen. De mens leert dat de daadwerkelijke goede zorgen voor anderen hem meer verdienstelijk maken dan de goede wil alleen. De onregelmatigheid van gevoelens houdt ook in dat wij het onbeoogd toegebrachte leed beschouwen als een noodlottig ongeluk zowel voor het slachtoffer als voor de dader. Ook in dat opzicht is de onregelmatigheid nuttig, want daardoor leert de mens te vermijden anderen te kwetsen. De onregelmatigheid fundeert het rechtsbeginsel van de schuld door nalatigheid. De mens weet dat hij ook voor het niet bedoelde maar toch door hem toegebrachte leed dient te boeten en dat maakt dat hij het geluk van de ander als iets heiligs leert te eerbiedigen.

Tenslotte merkt Smith op dat de natuur zelf ook troost biedt aan degene die onregelmatig veroordeeld wordt voor niet beoogd toegebrachte leed, en aan degene die onregelmatig onbeloond blijft voor zijn welwillendheid. In die gevallen roept de onfortuinlijke het billijke maxime van de intentieleer te hulp. Hij spant zich in om zichzelf te zien in het licht waarin hij zou verschijnen als zijn goede voornemens geslaagd waren, en waarin hij trouwens ook, niettegenstaande zijn falen, zou verschijnen als de menselijke gevoelens volkomen billijk en consistent zouden zijn. Billijke en menslievende lieden delen zijn poging zichzelf beter te beoordelen:

zij wenden al hun generositeit en grootsheid van geest aan, om in zichzelf deze onregelmatigheid van de menselijke natuur te corrigeren, en proberen zijn onfortuinlijke grootmoedigheid te zien in hetzelfde licht waarin, *als die succesvol geweest zou zijn*, zij die natuurlijk, zonder zo'n genereuze inspanning, geneigd waren te zien (TMS, 108) (40) (mijn cursivering).



Billijke en menslievende mensen proberen dus de onregelmatigheid te herstellen. Daarbij komen zij niet tot een intentietheorie maar zij bevestigen het principe van de morele (on)verdienstelijkheid dat de (on)verdienstelijkheid van de persoon bepaald wordt door het geheel van intentie, daad, gevolg en reactie van de getroffene. Volgens dit principe verdient degene die goed wil doen en ook doet onze dank; volgens dit principe verdient degene die kwaad beoogt en ook doet straf.

Tot slot van dit hoofdstuk over de rechtvaardigheid tonen wij dat de analyse van de verdiende straf Smith in staat stelt de utilitaristische theorie van rechtvaardigheid fundamenteel te bekritisieren.

### 5.5. Kritiek op de utilitaristische theorie van rechtvaardigheid

Wij hebben in 5.3. betoogd dat de rechtvaardigheid de mogelijkhedenwaarde is van de samenleving als orde. In de rechtvaardigheidsbetrachting wordt het bestaan van de maatschappij geëerbiedigd. Het rechtvaardigheidsbesef veronderstelt het door de Natuur gegeven principe van de sympathie. In deze zin is te begrijpen dat Smith de rechtvaardigheid beschouwt als steunpilaar van de door de natuur beoogde samenleving:

Rechtvaardigheid, ..., is de steunpilaar die het hele gebouw stut. Als zij verwijderd wordt, moet het grootse, het immense maaksel van de menselijke samenleving, in een moment vervallen tot brokstukken, terwijl het oprichten en ondersteunen van dat maaksel in deze wereld, als ik dat zo mag zeggen, de bijzondere liefdevolle zorg van de Natuur geweest schijnt te zijn (TMS, 86) (41).

De beschouwing dat de samenleving niet kan bestaan tenzij de rechtvaardigheid betracht wordt, heeft geleid tot de gedachte dat de goedkeuring van het geweld waardoor de naleving van de rechtvaardigheid wordt afgedwongen precies daarop gefundeerd is. Volgens sommige filosofen is dus de noodzaak van de rechtvaardigheid voor de instandhouding van de maatschappij de fundering van de goedkeuring van die vorm van geweld die de straftoevoeging is. Deze filosofen beargumenteren deze stelling verder door erop te wijzen dat de mens behagen schept in een goed geordende maatschappij, dat hij bovendien inziet dat zijn eigen belang verbonden is met het welzijn van de maatschappij en dat zijn geluk, en misschien zijn behoud, afhankelijk zijn van het behoud en het welzijn van de maatschappij.

Smith heeft ongetwijfeld Hume voor ogen als een van deze filosofen, alhoewel hij Hume hier niet expliciet noemt (42). Smith geeft toe dat deze verantwoording van de morele goedkeuring van het straffen van onrechtvaardigheid enige waarheid bevat. Inderdaad bestaat er vaak een aanleiding om te *bedenken* hoe noodzakelijk de strafpleging is voor het

handhaven van de maatschappelijke orde. De aanleiding tot die bedenking is bijvoorbeeld dat ons medelijden de overhand krijgt op ons ressentiment als wij getuigen zijn bij het voltrekken van de straf. Dan biedt deze bedenking tegenwicht aan ons medelijden. We vinden ook een aanleiding in discussies met jongeren en lichtzinnigen (43). Jongeren en lichtzinnigen steken vaak de draak met de rechtvaardigheid en stellen de meest abonimabele gedragsregels voor. In onze poging hun ideeën te weerleggen, willen wij niet de intrinsieke laakbaarheid van die regels opvoeren als enige reden waarom wij die veroordelen, omdat wij denken dat die reden niet dwingend is. Dan voeren wij de extrinsieke reden op dat de maatschappij een chaos zou worden als de door hen voorgestelde gedragingen zouden prevaleren.

De utilitaristische rechtvaardiging van de afdwingbaarheid van de rechtvaardigheid is dus volgens Smith waar als wij nadenken of een betoog houden. Maar dat neemt niet weg dat deze beschouwingen ons bijna nooit oorspronkelijk interesseren in het straffen van misdaden. De betrokkenheid die wij hebben bij de ander komt niet voort uit onze interesse in het welzijn van de maatschappij. Integendeel, onze betrokkenheid bij de ander doet juist ons rechtvaardigheidsbesef waardoor wij de samenleving handhaven ontstaan: wij delen het ressentiment van het slachtoffer, wij keuren de intentie van de misdadiger af, en zo komen wij tot een oordeel dat de misdadiger straf verdient. In sommige gevallen keuren wij de straf goed en straffen wij weliswaar vanuit een zorg voor het algemeen belang, namelijk in de gevallen dat de openbare orde geschonden wordt. De wacht die tijdens zijn dienst in slaap valt, bijvoorbeeld, wordt volgens de krijgswet ter dood veroordeeld omdat zijn onzorgvuldigheid het leger in gevaar kan brengen. Maar omdat de wacht geen leed heeft toegebracht aan een particulier individu, roept zijn daad niet de sterke mate van ressentiment op die tot zo'n zware straf zou leiden. Het kost ons moeite om deze straf goed te keuren en uit te voeren. In het geval van moord daarentegen, wordt de retaliatie met gejuich begroet (TMS, 91; 71).

Hieruit concludeert Smith dat dit grote verschil in reactie van de toeschouwer bewijst dat de goedkeuring van de straf in het ene geval een heel andere basis heeft in het andere geval. Oorspronkelijk vinden wij dat onrecht gestraft moet worden, niet omwille van de maatschappelijke orde, maar omdat de straf de *gepaste* reactie is op de misdaad:

want men behoort goed op te merken, dat wij zo veraf staan van het idee dat onrecht gestraft hoort te worden in dit leven, louter en alleen omwille van de maatschappelijke orde, die op geen andere wijze kan worden gehandhaafd, dat de Natuur ons leert te hopen, en religie, zo veronderstellen wij, ons machtigt te verwachten, dat het onrecht gestraft zal worden, zelfs in een leven hiernamaals. Ons besef van de kwade verdienste van het onrecht achtervolgt het, als ik dat zo mag zeggen, zelfs voorbij het graf, ofschoon het



voorbeeld van haar straf daar niet kan dienen om de rest van de mensheid, die het niet zien, die het niet weten, ervan af te schrikken zich aan gelijkaardige praktijken hier schuldig te maken (TMS, 91) (44).

De morele rechtvaardiging van het geweld waarmee wij de betrachting van de rechtvaardigheid afdwingen, bestaat dus in ons principieel gepastheidsbesef. Dat besef zegt ons dat straf echt de gepaste reactie is op gepleegd onrecht. Het gaat hier om een *principieel* oordeel. Dat blijkt hieruit, dat wij oordelen dat een misdadiger straf verdient, zelfs als het *feitelijk* onmogelijk is geworden de misdadiger te straffen en de veroordeling tot straf *feitelijk geen nut* kan hebben voor de handhaving van de maatschappelijke orde. Maar, zo tekent Smith aan, als de verdiende straf in feite wordt voltrokken in de maatschappij, worden door deze natuurlijke voldoening van het ressentiment vanzelf ook de politieke doeleinden van de straf bewerkstelligd, namelijk de correctie van de misdadiger en het voorbeeld voor het publiek (TMS, 96).

Hier stuiten wij op een wezenlijk en diepgaand verschil tussen de utilitaristische ethiek en de gepastheidsmoraal. In hun reflecties over de rechtvaardigheid verwarren de utilitaristen de finale oorzaak met de efficiënte oorzaak. Volgens Smith hebben wij steeds de neiging tot deze verwarring als wij een verantwoording willen geven van de geestelijke werkelijkheid:

Maar hoewel wij, als we rekenschap geven van de werkelijkheid van lichamen, nooit falen ... de efficiënte oorzaak te onderscheiden van de finale oorzaak, verwarren wij deze twee verschillende dingen erg gemakkelijk als we rekenschap geven van de werkelijkheid van de geest. Wanneer wij door natuurlijke beginselen ertoe geleid worden die doeleinden te naderen die een verfijnde en verlichte rede aan ons zou aanbevelen, wijten we erg gemakkelijk aan die rede, als hun efficiënte oorzaak, de gevoelens en daden waardoor wij die doeleinden naderen, en we denken dat wat in werkelijkheid de wijsheid van God is, de wijsheid van de mens is, (TMS, 87) (45).

De theorie van de morele sensibeleit maakt deze verwarring niet. Zij komt daardoor tot een andere verantwoording van de moraal en tot een, daarmee samenhangend, ander begrip van de verhouding tussen de Natuur en de moraal.

In de analyse van de gepastheid ten aanzien van onszelf komt het verschil tussen de utilitaristische ethiek en de gepastheidsmoraal opnieuw scherp tot uitdrukking. Dat laten wij in het volgende hoofdstuk zien. Het begrip van de verhouding tussen de Natuur en de moraal wordt in het laatste hoofdstuk aan de orde gesteld.

## 6. Verstandigheid, IJdelheid, Grootmoedigheid

### 6.1. Inleiding

Het verschil tussen de utilitaristische ethiek en de gepastheidsmoraal wordt aangescherpt in de analyse van de gepastheid van de ik-gerichte passies. De gepastheid ten opzichte van zichzelf is de deugd verstandigheid.

Het begrip van de verstandigheid volgens de theorie van de morele sensibilliteit is niet utilitaristisch. Wij maken dat duidelijk aan de hand van Smiths kritiek op de verstandigheidsethiek van Epicurus.

Wij betogen vervolgens dat deze kritiek tevens de "verderfelijke theorie der ijdelheid" van Mandeville viseert.

De bespreking van Smiths kritiek op Mandeville leidt ons tenslotte tot een analyse van het onderscheid tussen de groten der aarde en de grootmoedige persoon. Wij laten zien dat de groten der aarde niet helemaal aan de ijdelheid ontsnappen omdat hun verlangen naar lof en eer sterker is dan het verlangen naar lof- en eerbiedwaardigheid. Wij concluderen dat de grootmoedigheid daarentegen wordt gekenmerkt door het zuivere verlangen naar lof- en eerbiedwaardigheid.

### 6.2. Verstandigheid

De goedkeurenswaardige manier om om te gaan met de passies ten opzichte van onszelf bestaat in een gepaste zorg voor onszelf en een gepaste aandacht voor de objecten van het eigen welzijn. Deze objecten zijn onze lichamelijk toestand; de goederen die ons leven onderhouden en veraangenamen; onze reputatie. De gepaste zorg voor deze objecten van het eigen geluk is de deugd verstandigheid:

De zorg voor de gezondheid, voor het vermogen, voor de rang en reputatie van het individu, de objecten waarvan verondersteld wordt dat zij zijn welzijn en geluk in dit leven voornamelijk bepalen, wordt beschouwd als de taak van die deugd die gewoonlijk verstandigheid wordt genoemd (TMS, 213) (1).

De verstandige mens is voornamelijk uit op *zekerheid*. Hij vermijdt alles wat riskant is voor zijn gezondheid, zijn vermogen, zijn reputatie. Hij is zuinig op lijf en leden, op zijn goede naam, op zijn vermogen. Hij bestu-



deert alles wat hij voor zijn beroepsuitoefening moet kennen serieus, en is dan ook betrouwbaar in zijn kennis en kunde. Hij is altijd eerlijk; dat wil zeggen, hij liegt niet maar zal ook niet altijd de hele waarheid vertellen. Hij heeft enkele goede vrienden en is standvastig in die vriendschappen. Hij is niet frivol en beweegt zich niet gemakkelijk in een luchthartig gezelschap. Hij is uitermate fatsoenlijk en rechtvaardig in zijn gedrag en conversatie. Door zijn afkeer van risico's is hij niet gauw bereid meer verantwoordelijkheden op zich te nemen dan strikt nodig, zelfs niet als hij door een buitengewone onderneming roem zou kunnen verwerven. Hij verkiest het ongestoorde genot van zekere rust boven de ijdele glans van de geslaagde ambitie en boven de echte glorie van grootmoedige daden. De verstandige mens schijnt dan ook geen vurige liefde of bewondering te verdienen; hij roept slechts een zekere koele achting op (TMS, 216).

Omdat de verstandigheid volgens Smith bestaat in de *gepaste* zorg voor onszelf, ontwikkelen wij deze deugd samen met andere deugden, zoals de gepaste weldadigheid, door het besef van gepastheid te verwerven. Wij vormen de zin voor gepastheid in het sympathiseren. Daarom is de zin voor gepastheid wezenlijk gekenmerkt door de radicale intersubjectiviteit (2). De deugd verstandigheid als *gepaste* zorg voor onszelf is dan ook wezenlijk intersubjectief: die zorg voor het eigen welzijn is gepast, die de goedkeuring van de ander verdient. Wij zijn verstandig wanneer wij als ander voor onszelf zorgen. Deze principiële betrokkenheid op de ander als instantie die de gepastheid bepaalt van al onze passies, ook van die welke op onszelf gericht zijn, wordt volgens Smith genegeerd in de verstandigheidsethiek van Epicurus. Daarom is de ethiek van Epicurus helemaal inconsistent met Smiths ethiek.

### 6.3. De verstandigheidsethiek

Epicurus negeert de intersubjectiviteit waardoor de moraliteit, en dus ook de deugd verstandigheid, wezenlijk wordt gekenmerkt. Hij beschouwt de verschillende deugden als vormen van verstandigheid en noemt de verstandigheid een *deugd* omdat zij tot het natuurlijke einddoel van de mens, namelijk lichamelijke en geestelijke rust, leidt (3).

De traditioneel onderscheiden kardinale deugden van matigheid, moed, rechtvaardigheid en wijsheid worden door Epicurus herleid tot de wijsheid die bepaald wordt als de verstandigheid met betrekking tot de objecten die ons aangenaam of onaangenaam treffen. De matigheid is de verstandigheid in het genot; de moed is verstandigheid tegenover het noodlot; de rechtvaardigheid is de verstandigheid in de omgang met de medemens. De verstandigheid wordt aldus begrepen als bron en beginsel van de overige deugden. De verstandigheid is als *deugd* aan te merken omdat zij

duidt op de houding waardoor de mens zijn ultieme doel, namelijk het geluk van de perfecte rust, bereikt. De verstandigheid is dus niet omwille van zichzelf te verlangen, maar omwille van haar geschiktheid de toestand van volmaakte rust teweeg te brengen (TMS, 296; 307). Omdat Epicurus betoogt dat de deugd uiteindelijk alléén in de verstandigheid bestaat, en deze als deugd beschouwt omdat zij het beste *middel* is om ons natuurlijk einddoel te bereiken, is Epicurus' ethiek volgens Smith volledig inconsistent met zijn eigen theorie. Immers, volgens Smiths theorie is onze morele interesse de interesse de eerbied en liefde van anderen waard te zijn. Onze deugdzaamheid wordt gekenmerkt door een principiële betrokkenheid op de sympathie van de ander, van de onpartijdige toeschouwer; wij verlangen de eerbied van de ander waard te zijn, en wij stellen daar onze eer in. Vanaf onze intrede in de samenleving primeert dit verlangen op het verlangen ons eigen geluk te realiseren, in de zin dat wij ons dan op gepaste wijze om ons eigen welzijn bekommeren. Dit brengt Smith dan ook in tegen Epicurus:

Het mag vreemd lijken dat deze filosoof, die beschreven wordt als een zeer beminnelijk mens, nooit opgemerkt zou hebben, dat, welke ook de gerichtheid mag zijn van die deugden, of van de tegengestelde ondeugden, met betrekking tot ons lichamelijke comfort en rust, de gevoelens die zij natuurlijk oproepen in anderen voorwerp zijn van een veel gepassioneerder verlangen of afkeer dan al hun andere gevolgen... (TMS, 297-298) (4).

Toch is het volgens Smith goed te begrijpen dat de moraalfilosofie van Epicurus waar schijnt te zijn. De schijn van waarheid doemt op vanuit een bepaald aspect van de natuur, namelijk, bij reflectie verschijnt de deugdzaamheid als de meest veilige en zekere weg om de liefde en bewondering van anderen te oogsten. Dus vanuit een filosofisch, speculatief, overziend gezichtspunt verschijnt de deugdzaamheid als het meest geschikte middel om de eerbied van anderen te krijgen, en door dit nut krijgt de deugdzaamheid een bijkomende gepastheid en schoonheid. Daarom kan gezegd worden dat het van een speculatieve verstandigheid getuigt om via de eigen deugdzaamheid de achting en bewondering van anderen te willen verwerven. Epicurus viseert deze verstandigheid en heeft daardoor alleen oog voor de *bijkomende* gepastheid en schoonheid van de deugden:

Aangezien dus het beoefenen van de deugd, in het algemeen zo voordelig is en de beoefening van de ondeugd zo nadelig is voor ons belang, verleent de beschouwing van die tegengestelde gerichtheden ongetwijfeld een bijkomende schoonheid en gepastheid aan het ene, en een nieuwe lelijkheid en ongepastheid aan het ander. ... Epicurus schijnt slechts dit type gepastheid van elke deugd opgemerkt te hebben (TMS, 298-299) (5).

Overigens roepen wij soms dit type gepastheid, de gepastheid door het nut, in als wij in een discussie anderen proberen over te halen tot moreel



gedrag. Dan wijzen wij erop dat het onverstandig is, in de zin van schadelijk voor het eigen welzijn, om zich niet moreel te gedragen (6).

Bovendien is de moraalfilosofie van Epicurus waarschijnlijk omdat hij zo veel mogelijk fenomenen verklaart vanuit één beginsel als hij alleen de speculatieve verstandigheid als deugd of beginsel van deugdzaamheid aanmerkt. Daarmee komt de filosofie van Epicurus tegemoet aan de natuurlijke neiging van de mens en aan de voorkeur van de wetenschapper om steeds zo veel mogelijk verschijnselen vanuit zo weinig mogelijk beginselen te verklaren (7).

Smith werpt dus tegen Epicurus op dat hij de deugden niet naar hun intrinsieke waarde begrijpt maar naar hun transitieve waarde. Epicurus ziet niet dat de waarde van de deugden ligt in de in principe verdiende reacties van de ander; volgens hem ligt de waarde van de deugden in hun nut voor het eigen geluk. Smiths objectie tegen Epicurus is ook geldig tegen de theorie die beweert dat de deugden beoefend worden louter en alleen omdat zij het beste middel zijn om ons geluk te bereiken waarbij ons geluk bepaald wordt als de feitelijke eer. Met andere woorden, Smiths objectie viseert ook de theorie van de ijdelheid van Mandeville.

#### 6.4. De verderfelijke theorie van de ijdelheid

Als Smith tegen Epicurus inbrengt dat onze morele interesse is het verlangen de eerbied van anderen waard te worden, bedoelt hij niet dat de deugden ons zouden interesseren louter en alleen als middel om lof te oogsten. Dan zou onze morele interesse neerkomen op wat Mandeville ijdelheid noemt.

Volgens Mandeville is de mens van nature meer geïnteresseerd in zijn eigen welzijn dan in het welzijn van anderen en is het onmogelijk dat de mens in zijn hart het welzijn van anderen echt kan prefereren boven dat van zichzelf. Daaruit volgt dat elke opoffering van de eigen belangen voor die van anderen slechts *schijnbaar* onbaatzuchtig is. In werkelijkheid is zo'n offer toch baatzuchtig, omdat de weldoener via zijn weldaden de aangename ervaring van het geprezen worden beoogt (8). Elke daad die als deugdzaam verschijnt is volgens Mandeville uiteindelijk door dit verlangen naar lof ingegeven, door wat hij ijdelheid noemt, en is daardoor volslagen egoïstisch volgens hem. Bovendien beweert Mandeville dat het geringste spoor van het verlangen naar aangename sensaties een daad tot louter genotzucht maakt:

zodat er zelfs ondeugd schuilt in het gebruik van een schoon hemd, of van een geschikte woning (TMS, 312) (9).

Toch, stelt Mandeville, dient de ondeugd van de individuen het algemeen belang. Uit ijdelheid ontstaat de culturele bloei en economische welvaart. Daarom zou het schadelijk zijn voor het algemeen belang als de genot-

zucht uitgeroeid zou worden, als de drang tot het opperste genot van geogoste loftuitingen bezworen zou worden, als de mens ècht deugdzaam zou worden (TMS, 313).

Smith vindt Mandevilles theorie volstrekt verderfelijk, omdat een criterium om deugdelijke en ondeugdelijke eigenliefde te onderscheiden ontbreekt. Het heeft geen zin om tegen Mandeville op te werpen dat generositeit en door zorg voor het algemeen belang geïnspireerde daden in feite volkomen onbaatzuchtig kunnen zijn. Zo'n objectie stelt immers de ware aard van de deugdzaamheid nog niet in het licht, aangezien óók de eigenliefde deugdzaam kan zijn en dat moet juist in principe tegen Mandeville ingebracht worden (10). Daarom is de enig mogelijk zinvolle kritiek op Mandevilles theorie dat hij het onderscheid tussen het verlangen naar lof en het verlangen naar lofwaardigheid uitvlakt en dus niet kan begrijpen dat de ware deugd bestaat in de gepastheid, het besef waarvan juist in het verlangen naar lofwaardigheid ontwikkeld wordt (11).

Toch, zo voegt Smith toe, zou het verderfelijke systeem van Mandeville nooit zo veel stof hebben doen opwaaien als het niet in sommige opzichten de waarheid benaderde (12). Wij denken dat Smith hier zinspeelt op zijn stelling dat de culturele bloei en economische welvaart inderdaad niet het geïntendeerde effect zijn van een zorg voor het algemeen welzijn. Dus in dat opzicht heeft Mandeville gelijk.

Maar de 'algemene weldaden' vloeien volgens Smith niet voort uit de ijdelheid, zoals Mandeville beweert, maar uit een door de Natuur gegeven misleiding. Deze misleiding is niet identiek aan de ijdelheid. Deze stelling is te verduidelijken vanuit Smiths analyse van het aanzien en de ambitie.

## 6.5. Het verband tussen aanzien en verderfelijke ijdelheid

### 6.5.1. *Het aanzien van de rijken en machtigen*

Ambitie is het streven naar macht en rijkdom. Dit streven kan volgens Smith niet ingegeven zijn door de *behoefden*. Immers, het loon van de meest eenvoudige arbeider is al voldoende om in zijn levensbehoefden te voorzien en bovendien blijkt hij bij nadere beschouwing een deel van zijn loon te besteden aan luxe-artikelen die vanuit het perspectief van de behoeften overbodig zijn. Trouwens, de rijken vrezen de armoede niet om het verlies aan goederen om in hun behoeften te voorzien maar om het verlies aan aanzien. De ambitie kan dus niet gebaseerd zijn op de behoeften. Zij is gegrond in ijdelheid, in het verlangen naar aanzien:

Wat is het doel van hebzucht en ambitie, van de jacht op rijkdom, macht, en uitblinkerij? ... Vanwaar komt de wedijver, die door alle verschillende rangen van de mens loopt, en welke voordelen stellen wij ons voor bij dat grootse doel van het menselijk leven dat wij



'verbeteren van onze levensomstandigheden' noemen? Bekeken worden, de aandacht krijgen, opgemerkt worden met sympathie, inschikkelijkheid, en goedkeuring, zijn alle voordelen die we kunnen voorstellen daaraan te ontlelen. Het is de ijdelheid, niet het gemak, of het genot, dat ons interesseert (TMS, 50) (13).

En dit zijn inderdaad de voordelen die de rijken aan hun rijkdom en de machtigen aan hun macht ontlelen. Zij scheppen behagen in hun positie, niet omdat zij door hun veelheid aan middelen hun behoeften beter bevredigen, maar omdat zij aanzien genieten. De rijke glorieert in zijn rijkdom omdat deze de aandacht op hem vestigt, hem het meeleven van de hele mensheid bezorgt, en

hij houdt meer van zijn rijkdom om deze reden dan om alle andere voordelen die zij hem brengt (TMS, 51) (14).

Zo ook lijdt de arme onder zijn armoede niet omdat hij niet goed in zijn behoeften kan voorzien, maar omdat hij geen aanzien geniet.

Onze verbeelding schildert deze glorieuze staat van de rijken en machtigen gemakkelijk in de bedrieglijke kleuren van een bijna volmaakt gelukkige toestand, een toestand die wij onszelf in onze wensfantasieën en dagdromen voorspiegelen als uitiem object van al onze verlangens (15). Daarom voelen wij een *eigenaardige sympathie* met de voldoening van de rijken en machtigen. De eigenaardigheid van deze sympathie is dat zij zeer gemakkelijk ontstaat en zeer gemakkelijk een goedkeuring is van alles wat de rijken en machtigen doen. We zijn bijzonder *toegeeflijk* voor al hun wensen en daden; we *begunstigen* hen. Zozeer, dat wij hen zelfs onsterfelijkheid toewensen en veel meer medelijden tonen met hun leed dan met het leed van gewone mensen of van arme stakkers.

Smith verklaart de eigenaardige sympathie die tot deze begunstiging van de rijken en machtigen leidt als hij betoogt dat wij in het algemeen sterker geneigd zijn de vreugde van de ander te delen dan zijn verdriet en dat bovendien onze medevreugde de levendigheid van de emotie van de direct betrokkene dichter benadert dan ons medelijden (TMS, 43-50). Zijn betoog bevat de volgende overwegingen. De toeschouwer vergoelijkt toch enigszins het waanzinnige verdriet waarmee hij niet helemaal kan instemmen. Dat doet hij omdat hij beseft hoe veel zelfbeheersing gevraagd wordt van de direct betrokkene om zijn verdriet af te zwakken tot een mate waarmee ingestemd kan worden. Maar die vergoelijking voelt de toeschouwer niet voor uitzinnige vreugde. Dit wijst erop dat veel méér zelfbeheersing nodig is opdat het verdriet van de direct betrokkene gedeeld kan worden dan opdat zijn vreugde gedeeld kan worden. En dat wijst er verder op dat de meeste mensen in gelukkige omstandigheden verkeren: de meesten zijn gezond en hebben geen financiële en/of morele schulden. Wij hoeven dus weinig moeite te doen om in het geluk van de anderen te delen en onze medevreugde is dan bijna even levendig als de vreugde van de direct betrokkenen. Maar het kost ons veel meer moeite het leed van

anderen te delen. Bovendien is het medelijden een onaangenaam gevoel, waaraan wij dus liever niet toegeven. Dit is voor de direct betrokkene een reden te meer om zich in zijn verdriet te beheersen. Op grond van deze beschouwingen concludeert Smith dat wij sterker geneigd zijn mee te leven met vreugde dan met verdriet en dat onze medeblijheid de levendigheid van de oorspronkelijke emotie dichter benadert dan ons medelijden.

Deze conclusie gaat volgens hem lijnrecht in tegen het gangbare oordeel dat wij gemakkelijker het leed van de ander delen dan zijn vreugde. Dit oordeel stoelt op de volgende gedachten. Ten eerste, uit het feit dat wij waanzinnig verdriet wel enigszins vergoelijken maar uitzinnige vreugde niet, blijkt dat het medelijden meer universeel is dan de medevreugde. Ten tweede, omdat pijn meer steekt dan plezier is het medelijden levendiger dan de medevreugde. Ten derde, ons liever niet toegeven aan medelijden maakt juist dat wij bijzondere aandacht geven aan medelijden die wij niet schenken aan medevreugde. Hieruit volgt het oordeel dat onze geneigdheid tot medelijden zeer sterk is terwijl onze geneigdheid tot medevreugde zwak is. Dit oordeel is volgens Smith een *vooordeel*, dat maar kan volgen omdat voorbijgegaan wordt aan de veel grotere mate van zelfbeheersing die de gepastheid vraagt van degene die in verdriet verkeert, dan de mate van zelfbeheersing die de gepastheid vraagt van degene die in vreugde verkeert. Als men hier op let, komt men tot het ware oordeel dat wij van nature meer geneigd zijn te delen in de vreugde van de ander dan in zijn verdriet (16). Dit oordeel leidt dan tot de stelling:

omdat de mensheid geneigd is meer te delen in onze vreugde dan in ons verdriet, paraderen wij met onze rijkdom en verbergen wij onze armoede (TMS, 50) (17).

Zo verklaart Smith onze begunstiging van de rijken en machtigen vanuit onze natuurlijke geneigdheid meer in vreugde dan in verdriet te delen. Smiths verklaring is echter niet helemaal duidelijk. Enerzijds betoogt hij dat de rijken en machtigen vreugde scheppen in hun rijkdom en macht omdat zij daardoor het voorwerp zijn van de eigenaardige sympathie die een begunstiging is. Anderzijds betoogt hij dat deze begunstiging voortkomt uit onze neiging meer mee te leven met vreugde dan met verdriet. Dit betoog wordt enigszins begrijpelijker als hij, in een ander verband, uitlegt dat rijkdom een bron van bewondering is en daardoor een imaginaire bron van vreugde.

#### 6.5.2. *De schoonheid van de dingen als bron van aanzien*

Zoals iedereen wel weet, zijn artefacten (systemen, machines, apparaten) aangenaam voor ons door hun nut. De oorzaak hiervan is aangewezen door Hume - als enige tot dan toe (18). Hume verklaart het plezier van het nut vanuit het genot of comfort dat elk nuttig apparaat suggereert aan de



bezitter. Door sympathie deelt de toeschouwer in de voldoening die aan de bezitter wordt gesuggereerd door het nuttige apparaat. Deze sympathie is dan de bewondering die de toeschouwer aan de bezitter betuigt. Door deze bewondering wordt de voldoening van de bezitter versterkt.

Volgens Smith is Hume's verklaring niet juist. Smith werpt tegen dat artefacten niet door hun nut behagen, maar door de geschiktheid van het middel, door de perfectie van het apparaat. Bijvoorbeeld, iemand die om horloges geeft zal geen genoegen vinden in een horloge dat twee minuten per dag achterloopt. Hij zal dat vervangen door een horloge dat één minuut per veertien dagen achterloopt. De bezitter is in dit geval niet geïnteresseerd in het voordeel, het extra nut van het nieuwe horloge. Hij vervangt het oude horloge niet omdat hij steeds de juiste tijd wil weten, maar omdat het een minder perfect apparaat is dan het nieuwe.

De perfectie maakt de machine tot iets moois. Wij bewonderen de artefacten niet om hun nut, maar om de ingeniositeit en adequaatheid die zij als middel bezitten. Deze bewondering voor de perfectie van de artefacten is de reden waarom de rijken en machtigen bewonderd worden:

Echter, als we onderzoeken waarom de toeschouwer de toestand van de rijken en machtigen met zo'n bewondering onderscheidt, zullen we tot de ontdekking komen dat dit niet zozeer is vanwege het superieure gemak of genot dat zij geacht worden te hebben, als wel vanwege de talloze artificiële en elegante vernuftigheden om dit gemak of genot te bevorderen. Hij beeldt zich zelfs niet in dat zij echt gelukkiger zijn dan andere mensen: maar, hij denkt dat zij meer middelen tot geluk hebben. En het is de ingenieuze en kunstige geschiktheid van die middelen voor het doel waarvoor zij ontworpen waren, die de voornaamste bron is van zijn bewondering (TMS, 182) (19).

De pracht en praal van de perfectie van de 'machines' van de rijken en machtigen verleiden de toeschouwers tot hun begunstiging en in deze begunstiging vinden de rijken en machtigen hun glorie. Deze begunstiging is dan ook onbaatzuchtig: we bewonderen hen niet omdat wij enig voordeel van hen hopen te krijgen, maar louter en alleen omdat zij in zulke prachtige omstandigheden verkeren die ons welhaast een perfect systeem van geluk toeschijnen (TMS, 52).

De bewondering die de bezitters van de perfecte machines ontvangen van de toeschouwers drijft de *ambitieuze* mens ertoe zèlf macht en rijkdom te verwerven (TMS, 50; 182).

Echter, gezien vanuit het *nut* van de artefacten, gezien vanuit het *reële voordeel* dat zij opleveren als middelen om behoeften te bevredigen en comfort te bieden, is de toestand van de rijke niet beter dan die van de arme. Vanuit dat perspectief is de rijkdom slechts klatergoud. De armeluiszoon die verwacht dat hij door het vergaren van de ingenieuze artefacten echt meer genot en comfort zal ervaren, zal dan ook tot de

desillusie komen dat het enige werkelijke verschil tussen een paleis en een burgerhuis is dat de eerste woning meer geschikt is om het verlangen naar aanzien te bevredigen. De artefacten van de rijken verleiden ons door hun perfectie tot de *waanvoorstelling* van hun genot als geluk. Althans, zo zien we dit vanuit het perspectief van het reële voordeel of nut van die artefacten. Dit perspectief is echter filosofisch en abstract. Onze natuurlijke visie is de bewondering voor de pracht van de perfectie:

Als we letten op de reële satisfactie die al deze dingen kunnen verschaffen, op zichzelf en gescheiden van de schoonheid van dat arrangement dat geschikt is om die satisfactie te bevorderen, zal het altijd als uitermate verachtelijk en futiel verschijnen. Maar we bekijken het zelden in dit abstracte en filosofische licht. In onze verbeelding verwarren we het van nature met de orde, met de regelmatige en harmonieuze beweging van het systeem, de machine of de economie waardoor het geproduceerd wordt. Het genot van rijkdom en macht, beschouwd in dit complexe licht, raakt de imaginatio als iets groots en moois en edels, het bereiken waarvan alle moeite en inspanning die wij er zo gauw voor over hebben zeer wel waard is (TMS, 183) (20).

Het fraaie beeld van onze imaginatio, dat vanuit een filosofisch perspectief een misvatting genoemd kan worden, is volgens Smith een *zegen* van de Natuur, omdat deze misvatting de menselijke arbeid wekt en in gang houdt. De economische en culturele ontwikkeling worden dus veroorzaakt door onze fascinatie voor de schoonheid van de perfecte machine. Meer in het bijzonder blijkt de zegen van het door de Natuur gegeven fraaie beeld - of van het bedrieglijke beeld filosofisch gesproken, - nog uit de volgende fenomenen.

Ten eerste uit de gelijke verdeling van de landbouwprodukten. De grootgrondbezitter is de eigenaar van een enorme machine, namelijk zijn landerijen die door een groot aantal arbeiders, de boeren, wordt onderhouden. Het reële nut van deze machine is voor de eigenaar echter niet groter dan voor de boeren omdat hij fysiek niet in staat is de oogst alleen te nuttigen. Hij ziet zich dus genoodzaakt de oogst met zijn boeren te delen. Zo volgt de zegen van de gelijke verdeling van de levensmiddelen uit de natuurlijke verfraaiing van de werkelijkheid (21).

Ten tweede blijkt de zegen van de Natuur in het goede overheidsbeleid betreffende handel, industrie en instellingen van algemeen belang. De handel, industrie en openbare instellingen fascineren ons als onderdelen van de politieke machine en daarom verlangen wij deze te perfectioneren. Hoewel het doel van elke politieke machine erin bestaat het geluk van de onderdanen te bevorderen, perfectioneren wij deze machine vaak niet omdat wij meer nut beogen, omdat wij het geluk van onze medemenschen echt willen bevorderen, maar omdat wij de machine zelf zo perfect mogelijk willen maken. Zo wordt onbedoeld het algemeen geluk in een maatschappij toch bevorderd (22).



Tenslotte kan ook de instelling en handhaving van de sociale orde, het onderscheid van rang en stand, tot de zegen van de Natuur gerekend worden. Onze bewondering voor de pracht en praal van de artefacten van de rijken en machtigen leidt immers tot onze begunstiging van hen. Wij komen tegemoet aan al hun wensen en verlangens en keuren al wat zij doen gemakkelijk goed. Wij dienen onze superieuren. Dàt is onze natuurlijke houding. In het licht van de rede en filosofie, waarin dus alleen het reële nut gezien wordt, verschijnt de doctrine dat wij de koning slechts gehoorzaamheid verschuldigd zijn voor zover hij inderdaad echt nuttig is, dat wil zeggen, voor zover hij het belang van zijn volk dient. Maar de Natuur leert ons te buigen voor de koning omdat hij nu eenmaal in een koninklijke positie verkeert (TMS, 52-53).

Deze beschouwingen maken het ons mogelijk Smiths kritiek op Mandeville te preciseren. Mandeville stelt dat de economische welvaart en culturele bloei de algemene weldaad is die voortvloeit uit de individuele ondeugd van de ijdelheid. Volgens Smith resulteert de economische en culturele ontwikkeling inderdaad niet uit een zorg voor het algemeen belang, maar uit een natuurlijke verfraaiing van onze visie op artefacten. Wij worden getroffen door de prachtige techniek van de machines en wij werken er hard aan die te perfectioneren. Gezien vanuit het filosofisch perspectief blijkt het reële nut daardoor echter niet groter te worden. Maar wij beschouwen de dingen zelden vanuit het filosofisch perspectief; dat gebeurt eigenlijk alleen als wij ziek of oud zijn. In onze gezonde, normale toestand worden wij door de schoonheid van de perfecte machine getroffen en aangespoord tot verdere perfectionering. De zienswijze die ten grondslag ligt aan de economische en culturele ontwikkeling is dus niet van morele aard. Deze zienswijze is een natuurlijke opvatting die alleen door de filosoof als misleiding is te kwalificeren. Mandevilles stelling dat de immorele ijdelheid van het individu leidt tot de algemene zegen van economische en culturele welvaart is daarmee gedeeltelijk ontzenuwd.

Vervolgens is volgens Smith onze bewondering voor de perfectie van de artefacten de bron van onze bewondering voor de rijken en machtigen. Wij denken dat degenen die zulke mooie dingen bezitten bijna volmaakt gelukkig zijn en betuigen hen daarom onze eigenaardige sympathie die een begunstiging is. De rijken en machtigen echter vinden hun vreugde niet zozeer in hun middelen maar veeleer in de begunstiging die hen ten deel valt, in het aanzien dat zij genieten. Maar uit het feit dat zij begunstigd worden mag niet geconcludeerd worden dat de rijken en machtigen in principe alleen maar ijdel zijn. Het onderscheid tussen ijdelheid en het verlangen naar lofwaardigheid blijft als principieel onderscheid tussen moreel afkeurenswaardig verlangen en prijzenswaardig verlangen ook hier gehandhaafd. Smith toont dit aan als hij uitlegt hoe de begunstiging van de rijken en machtigen tot de corruptie van de morele gevoelens kan leiden. Die analyse is ook verhelderend voor het andere punt van Smiths

kritiek op Mandeville, namelijk dat Mandeville de ware aard van de deugd niet in het licht kan stellen omdat hij het onderscheid tussen het verlangen naar lofwaardigheid en het verlangen naar lof uitvlakt.

### 6.5.3. *Verderfelijke ijdelheid*

Met de intrede tot de samenleving ontstaat de morele interesse. Het getroffen worden door de reacties van anderen noodt tot sympathiseren en met het sympathiseren wordt het besef van gepastheid ontwikkeld. Het besef van gepastheid doet ons op een goedkeurenswaardige manier omgaan met anderen en met onszelf (23).

Maar bij onze intrede tot de samenleving bemerken wij ook dat de rijken en machtigen begunstigd worden, dat zij vurig bewonderd worden, dat zelfs dwaasheden en ondeugden van hen veel minder slecht gevonden worden dan van de gewone mens (TMS, 62). Deze gewaarwording kan leiden tot de corruptie van onze morele gevoelens.

De corruptie bestaat hierin dat lof verlangd wordt niet alleen terwijl die lof niet verdiend is maar terwijl afkeuring en ressentiment verdiend zijn. De bevinding dat de rijken en machtigen begunstigd worden kan leiden tot een afkeurenswaardige en strafwaardige vorm van ijdelheid die ertoe leidt dat de ambitie, het streven naar rijkdom en macht, op een oneerlijke en onrechtvaardige manier geschiedt.

Gelukkig, zo merkt Smith op, is in feite voor de mensen uit de lagere en middenstand de weg naar de deugd bijna dezelfde als de weg naar die mate van rijkdom die zij redelijkerwijze kunnen verwachten. Immers, zij klimmen op de maatschappelijke ladder door de ontwikkeling van hun professionele inzet en kwaliteiten. Het aanzien dat zij winnen gaat dan gepaard met een ontwikkeling van hun bewonderenswaardigheid om de standvastigheid, rechtvaardigheid en eerlijkheid die zij in hun ambitie betonen. De grote massa der mensheid vervalt dus in feite gelukkig niet tot afkeurenswaardige en strafwaardige ijdelheid.

Maar zelfs de elite is niet per se op die manier ijdel. De rijken en machtigen uiten hun verlangen naar eer niet door nog meer rijkdom en macht na streven maar door een verfijnde elegantie. Tegelijkertijd echter is hun schitterende leefwijze prijzenswaardig, namelijk voor zover zij gepast is in hun superieure positie:

al wat prijzenswaardig kan zijn in (de uitrusting en schitterende leefwijze van de superieuren), ontleent zijn hele verdienste en gepastheid aan de aangepastheid aan die positie en dat vermogen welke de kosten ervan zowel nodig maken als gemakkelijk kunnen dragen (TMS, 64) (24).

Ook de rijken en machtigen vervallen pas tot verderfelijke ijdelheid als zij hun positie misbruiken om anderen tot eerbetoon te dwingen. Ijdelheid verdient afkeuring en ressentiment als zij aanzet tot een *oneerlijk en*



*onrechtvaardig* streven naar aanzien. De ambitieuze mens die zich, door het bemerken dat de rijken en machtigen begunstigd worden, tot verderfelijke ijdelheid laat verlagen, vleit zichzelf met de gedachte dat de winst in aanzien zijn afkeurenswaardigheid, zelfs zijn strafwaardigheid, zal uitvagen:

Maar de ambitieuze mens spiegelt zichzelf voor dat, in de schitterende situatie waartoe hij op weg is, hij zo veel *middelen* zal hebben *om de eerbied en bewondering van de mensheid af te dwingen*, en met zo'n superieure gepastheid en gratie zal kunnen handelen, dat de luister van zijn toekomstig gedrag de gemeenheid van de stappen waardoor hij die verhevenheid bereikt heeft, helemaal zal bedekken, of uitvagen (TMS, 64) (25) (mijn cursivering).

Maar als hij eenmaal via bedrog en misdaad in de verheven positie is aangeland, blijken het eerbetoon waartoe hij anderen kan dwingen en de begunstiging waartoe anderen dan verleid worden het besef dat hij afkeuring en zelfs straf verdient niet te verjagen:

... hij wordt nog heimelijk achtervolgd door de wraakgodinnen van schaamte en berouw (TMS, 65) (26).

Smith tekent aan dat deze verderfelijke ijdelheid helemaal niet noodzakelijk voorbehouden is aan het streven naar rijkdom en macht. Op zichzelf beschouwd is zij een ondeugd die aanzet tot bedrieglijke en onrechtvaardige eerezucht. Deze ondeugd komt voor in verband met rijkdom en macht, maar ook in verband met moraal en religie:

Er zijn zowel hypocrieten van rijkdom en macht als van religie en deugd; en een ijdel mens is evenzeer bereid te pretenderen wat hij niet is in het ene domein als een sluw mens is in het andere domein (TMS, 64) (27).

Maar het is wel zo dat in feite de verderfelijke ijdelheid gemakkelijk kan optreden bij het streven naar rijkdom en macht omdat wij nu eenmaal rijken en machtigen begunstigen. Die begunstiging berust op onze voorstelling van de situatie van de rijken en machtigen als een bijna volmaakt gelukkige toestand. Wij komen tot die voorstelling doordat de Natuur ons misleidt tot bewondering voor hun perfecte artefacten. Maar de Natuur misleidt ons niet tot verderfelijke ijdelheid. De verderfelijke ijdelheid is een ondeugd, zij behoort tot de orde van de moraal. Naar onze mening maakt Smith een principieel onderscheid tussen de natuurlijke misleiding en immorele ijdelheid (28). Smiths kritiek op Mandevilles systeem wordt nu bijzonder duidelijk.

De begunstiging van de rijken en machtigen bestaat. Zij vindt uiteindelijk haar bron in de natuurlijke misleiding.

Degene die zich door het bemerken van de begunstiging tot verderfelijke ijdelheid laat leiden stuit op het natuurlijk principe van de morele sensibiteit dat de ander de onafhankelijke instantie is die door zijn sympathie de eerbiedwaardigheid van de persoon bepaalt. De sympathise-

rende ander is de onafhankelijke instantie van de morele orde waar de ware aard van de deugd verschijnt doordat deze instantie het onderscheid tussen eerbied en eerbiedwaardigheid betekenis geeft.

De verderfelijk ijdele mens eerbiedigt de ander niet als deze instantie. Hij *manipuleert* de ander tot eerbetoon, hij dwingt de ander op een oneerlijke en onrechtvaardige manier tot eerbied en bewondering. Maar volgens de ander als onafhankelijke waardebepalende instantie verdient hij afkeuring om zijn ongepaste eierzucht, verontwaardiging om zijn oneerlijkheid, straf om zijn onrechtvaardigheid. De verderfelijk ijdele mens die de ander tot eerbetoon manipuleert verliest zijn eerbiedwaardigheid.

## 6.6. Grootmoedigheid

De ijdele persoon is verderfelijk als hij niet alleen op een oneerlijke maar ook op een onrechtvaardige manier anderen tot eerbetoon dwingt. De ijdele die de ander geen onrecht aandoet, is oneerlijk. In plaats van lofwaardigheid, wat de waarachtigheid veronderstelt, verlangt hij lof en eer terwijl hij weet dat hij die niet verdient. Om dan toch loftuitingen te krijgen, doet hij zich aan de ander veel mooier voor dan hij is (29). De ijdele mens weet diep in zijn hart heel goed dat zijn pretenties ongegrond zijn, maar wenst toch dat anderen hem als een superieure persoon beschouwen. Daarom vleit hij anderen, hij verleidt hen tot lof en bewondering (TMS, 256).

In dat opzicht verschilt de ijdele mens van de trotse, volgens Smith. De trotse persoon is diep overtuigd van zijn eigen superioriteit. Hoewel het soms duister blijft waarop die overtuiging stoelt, verlangt hij dat de anderen hem die bewondering en eer betonen, die hem naar zijn mening echt toekomen. Daarom doet de trotse persoon geen moeite anderen tot complimenten te verleiden, maar laat hij duidelijk merken dat hij zichzelf veel hoger acht dan de anderen:

Hij schijnt niet zozeer jouw achting voor hem te willen wekken, als wel jouw achting voor jezelf te willen vernederen (TMS, 255) (30).

Wij kunnen hierbij opmerken dat de trotse mens net zoals de ijdele onwaarachtig is. De ijdele persoon is oneerlijk en manipuleert door bedrog en leugens anderen tot loftuitingen. De trotse persoon, daarentegen, is meestal niet oneerlijk. Toch is hij onwaarachtig, in de zin dat hij anderen kleineert in plaats van hen de eer te geven die hen toekomt teneinde zichzelf in een superieur daglicht te stellen. Zowel de ijdele als de trotse persoon erkennen de ander niet als onafhankelijke waardebepalende instantie. Op verschillende manieren zijn beiden erop uit de anderen te manipuleren tot eerbewijzen die zij eigenlijk niet verdienen. Beiden overschatten zichzelf en zijn onwaarachtig, omdat zij verlangen die vermeende superioriteit bevestigd te zien in de gevoelens en oordelen van anderen.



Smith onderscheidt deze lieden die zichzelf overschatten en niet echt meer eer en lof verdienen dan de meeste mensen van degenen die zichzelf overschatten en ook echt meer lof en eer waard zijn dan de meeste mensen (TMS, 249). Smith heeft hier de groten der aarde op het oog: de machtigen en aanzienlijken die grootse daden hebben gesteld, degenen die revoluties hebben ontketend in de omstandigheden en opvattingen van de mensheid, de succesvolle krijgslieden, de grote staatsmannen en wetgevers, de stichters en leiders van partijen en sekten. Deze personen zijn waarlijk superieur en verdienen daarom grote bewondering en diepe achting:

De achting en bewondering die iedere onpartijdige toeschouwer opvat voor de echte verdienstelijkheid van die bezielde, grootmoedige en edelmoedige personen, is een terecht en goed-gefundeerd gevoel, en daarom standvastig en blijvend, en volkomen onafhankelijk van hun geluk of pech (TMS, 252) (31).

Maar deze lieden zijn niet slechts echt bijzonder bewonderenswaardig, zij overschatten zichzelf. Die zelfoverschatting, merkt Smith op, is wellicht nodig om tot grootse ondernemingen te komen. Zij kan echter tot dwaze ijdelheid vervallen wanneer die ondernemingen met succes worden bekroond. Zo bijvoorbeeld blijkt de zelfoverschatting van Alexander de Grote hieruit, dat hij zichzelf als een God wenst te beschouwen en als een God behandeld wenst te worden. Die zelfoverschatting verwordt tot dwaze ijdelheid, als hij zijn moeder in de rangen der onsterfelijken opgenomen wil zien (TMS, 250).

Afhankelijk van de goede of slechte afloop van de grootse ondernemingen waartoe de zelfoverschatting inspireert, gaat de toeschouwer met de zelfoverschatting mee. Zo lang de grootse lieden succes hebben, worden zij nog meer bewonderd dan zij eigenlijk verdienen. Zij worden begunstigd, zozeer dat het grote succes zelfs als een verontschuldiging voor hun onverstandigheid en onrechtvaardigheid mag gelden (32). Wanneer het geluk hen echter in de steek laat, is van zo'n verontschuldiging geen sprake meer. Dan kunnen wij hen nog steeds bewonderen en eren om hun grootse daden, om hun waarlijke superioriteit, maar wij kunnen niet meer meegaan met hun zelfoverschatting.

Smith benadrukt dat de groten der aarde juist door hun zelfoverschatting verschillen van de wijze en deugdzaam persoon (TMS, 248). De wijze is in vergelijking tot de meeste mensen, die niet verder komen dan de meest gewone gepastheid, echt superieur (33). De wijze verfijnt zijn sensibiliteit zodat zijn besef van gepastheid uiterst genuanceerd wordt. Zodoende vormt hij een ideaal van perfecte gepastheid (34). Wanneer hij zichzelf volgens dat ideaal beoordeelt, ziet hij in hoezeer hij nog tekort schiet. Dat inzicht vervult hem met bescheidenheid. Wanneer hij zichzelf beoordeelt naar de maat van gepastheid die de meeste mensen gewoonlijk bereiken, beseft hij zijn eigen superioriteit. Maar omdat hij zich eerder

richt naar het ideaal van volkomen gepastheid dan naar de middelmaat, is zijn bescheidenheid sterker dan zijn triomfantelijkheid over zijn superioriteit.

Zijn superioriteit bestaat hierin dat hij, in tegenstelling tot de verstandige mens, gericht is op grootsere objecten dan het eigen geluk; dat hij strikt rechtvaardig is, zeer welwillend, en vooral zichzelf bijzonder goed beheerst. Deze kwaliteiten worden ontwikkeld door de voortdurende verfijning van zijn sensibiliteit. De wijze en deugdzame verstaat de kunst om steeds, in elke mogelijke situatie, met de meest volkomen gepastheid te handelen. Zelfs in extreem moeilijke situaties, weet hij zich gepast te gedragen; hij blijft kalm en beheerst wanneer anderen helemaal van streek raken (35). Smith noemt als voorbeeld Socrates. Socrates dronk de gifbeker in alle rust, terwijl zijn vrienden weenden (TMS, 48). Vooral door zijn bijzonder grote zelfbeheersing roept de wijze onze bewondering en achting op.

In tegenstelling tot degenen die zichzelf overschatten, verlangt de wijze niet meer eerbewijzen en bewondering te oogsten dan hij echt verdient. In tegenstelling tot de ijdele doet hij zich niet mooier voor dan hij is, en hoeft dus niet bang te zijn op leugens en bedrog betrapt te worden. In tegenstelling tot de trotse vernedert hij anderen niet, maar bewijst aan hen alle eer die zij verdienen. Evenals de heldhaftige lieden is de wijze en deugdzame echt superieur ten opzichte van de meeste mensen. Maar in tegenstelling tot de heldhaftigen, overschat hij zichzelf niet. Daarom manipuleert hij anderen niet tot meer eerbewijzen en grotere bewondering dan hij verdient. Wij denken dat de wijze precies door die karakteristieken de echte grootmoedige persoon is.

Het is waar dat Smith zegt dat de heldhaftige lieden grootmoedig zijn. Maar dat neemt niet weg dat Smith naar onze mening suggereert dat de wijze en deugdzame eerder dan de heldhaftige de echte grootmoedige persoon is (36). Immers, de wijze heeft een superieur gepastheidsbesef en munt daardoor uit in deugdzaamheid. De verfijning van de morele sensibiliteit wordt bij hem gedragen door het verlangen volkomen gepast te leven. Hij verlangt de achting van anderen in alle opzichten waard te worden. Maar in tegenstelling tot de heldhaftige, respecteert de wijze daarbij de ander als de onafhankelijke instantie die in principe zijn morele waarde bepaalt. De wijze is grootmoedig, omdat hij onafhankelijk is van de feitelijke waarderings van anderen en tegelijkertijd in principe volkomen open staat voor de gevoelens en oordelen van de ander als onpartijdige toeschouwer:

De meest grootmoedige mens, die de deugd omwille van deze zelf verlangt, en zeer onverschillig is over de feitelijke meningen van de mensheid over hem, is, echter, toch bijzonder verheugd in de gedachten wat die meningen zouden moeten zijn, in het besef dat hij het gepaste voorwerp van eer en lof is hoewel hij misschien



niet geëerd, noch geprezen wordt. ... Dat hij zichzelf die eerbiedwaardige gevoelens waard zou mogen achten, ..., was het grootse en verheven motief van zijn gedrag (TMS, 310-311) (37).

Hieruit besluiten wij dat volgens Smith de grootmoedige persoon niet de wereldveroverende held is en ook niet de hemelcontemplerende filosoof. De grootmoedige is degene die de deugd zoekt niet omdat deze nuttig zou zijn voor zijn eigen welzijn of voor het algemeen welzijn, maar omwille van de deugd zelf. Hij is grootmoedig omdat hij daarbij de moed heeft open te staan voor de oordelen en gevoelens van de ander als onpartijdige toeschouwer. Hij volhardt in die openheid terwijl het risico van de miskennen onvermijdelijk is, omdat die openheid voorondersteld wordt door het verlangen de hoogachting van de ander waard te zijn.

## 7. Natuur en Moraal

### 7.1. Ethisch utilitarisme

In zijn kritiek op Epicurus, Mandeville en Hume, benadrukt Smith dat het nut van de deugden niet de eigenlijke en niet de oorspronkelijke reden is waarom wij de deugden waarderen. Het nut van de deugden verleent deze een bijkomende gepastheid of schoonheid, maar deze verschillen wezenlijk van de gepastheid waarin de deugden eigenlijk bestaan.

Smiths kritiek op het ethisch utilitarisme is van fundamenteel belang omdat daardoor enerzijds de eigen aard van de morele sensibiteit en de bijbehorende gepastheidsethiek scherp wordt gesteld, en anderzijds de verhouding tot de metafysica inzichtelijk wordt gemaakt. De belangrijkste vertegenwoordiger van het ethisch utilitarisme voor Smith is Hume. Hume's ethiek is een systeem

dat de deugd in het nut plaatst, en het plezier waarmee de toeschouwer het nut van enige kwaliteit beschouwt, verklaart vanuit sympathie met het geluk van degenen die erdoor geraakt worden. ...

Het is hetzelfde beginsel als dat van onze appreciatie voor een goedgemaakte machine, (TMS, 327) (1).

Volgens Hume berust de goedkeuring van deugden uiteindelijk op hun nut en de afkeuring van ondeugden uiteindelijk op hun schadelijkheid. De eigenschappen die nuttig of aangenaam zijn voor de persoon zelf of voor anderen, worden als deugden gewaardeerd; de eigenschappen die schadelijk zijn of onaangenaam worden als ondeugden gewaardeerd. De maatstaf van de deugdzaamheid is dus het nut (TMS, 188; 305-306).

Tegen het ethisch utilitarisme van Hume brengt Smith in dat niet het nut maar de sympathie van de onpartijdige toeschouwer de maatstaf is van de morele waarde. Uit concrete oordelen blijkt immers duidelijk dat wij niet goedkeuren en afkeuren op grond van het nut. De utilitarist zal bijvoorbeeld beweren dat wij een scherp oordeelsvermogen goedkeuren omdat dit een nuttige kwaliteit is voor de betrokkene. Maar wij waarderen een scherp oordeelsvermogen oorspronkelijk en wezenlijk niet op grond van zijn nut, maar omdat het scherp is, dat wil zeggen, tot ware en accurate oordelen leidt. Dit gebeurt bijvoorbeeld in de hogere wiskunde: wij prijzen en bewonderen de exercities van de menselijke rede die daar ten toon gespreid worden, terwijl het nut van die vernuftigheden zowel voor het publiek als voor de geleerde zelf tamelijk duister is (TMS,



189). En wij waarden een verfijnde smaak juist om de verfijndheid die leidt tot precieze en subtiële esthetische waarden, terwijl het nut van de verfijnde smaak wellicht totaal ontbreekt.

Zo ook worden deugden eigenlijk en oorspronkelijk niet gewaardeerd op grond van hun nut. De utilitarist beweert dat de verstandigheid, de weldadigheid en de rechtvaardigheid als deugden gewaardeerd worden omdat deze kwaliteiten nuttig zijn voor de betrokkenen en de anderen. Maar volgens Smith waarden wij de verstandigheid en de rechtvaardigheid als de gepaste zorg voor zichzelf en voor anderen, en de weldadigheid omdat zij een bijzonder verdienstelijke zorg voor de ander is.

De utilitarist die beweert dat wij deugden goedkeuren en ondeugden afkeuren op grond van hun nut, stelt zich tevreden met een vage, onbepaalde idee die door de woorden 'verstandigheid', 'rechtvaardigheid' etc., door de *namen* van de deugden gesuggereerd wordt. Maar deze namen benoemen de particuliere situaties waarin daden en gevoelens gepast en ongepast, verdienstelijk en onverdienstelijk gevonden worden (TMS, 187). Verstandigheid is de gepaste zorg voor zichzelf, rechtvaardigheid is het gepaste gedrag tegenover anderen. En het goedkeuren van verstandigheid bijvoorbeeld betekent in concreto dat de wijze waarop iemand voor zichzelf zorgt, gepast gevonden wordt.

De morele kwaliteiten gepastheid en verdienstelijkheid zijn eigen aan de moraliteit die berust op sympathie. De sympathie ontspringt aan de situatie van de ander. Daarom is de moraliteit *oorspronkelijk* intersubjectief. De sympathie is het meeleven met iemand anders door zich in de situatie van de ander in te leven. Het geraakt worden door de situatie van de ander roept sympathische gevoelens op. Als de sympathische gevoelens van de toeschouwer overeenstemmen met de oorspronkelijke gevoelens van de direct betrokkene, worden de gevoelens en de daad van de betrokkene gepast gevonden, zij worden goedgekeurd. Als er geen overeenstemming is, worden de gevoelens en daden van de betrokkene ongepast gevonden, zij worden afgekeurd. De overeenstemming tussen de sympathische gevoelens van de toeschouwer en de oorspronkelijke gevoelens van de direct betrokkene is het criterium van de gepastheid, van de morele goedkeuring. De standaard van de gepastheid is de sympathie. De precieze en welonderscheiden standaard van de gepastheid is de sympathie van de onpartijdige toeschouwer, de toeschouwer die zuiver en alleen op grond van zijn sympathische verhouding tot de direct betrokkene oordeelt en niet (mede) op grond van een particuliere relatie tot de betrokkene. Als de daad van een persoon een reactie bij iemand oproept, is deze daad naar zijn (on)verdienstelijkheid te beoordelen. Dit oordeel veronderstelt de sympathie met de intentie van de dader en met de reactie van de getroffene. De sympathische toeschouwer beoordeelt ons doen en laten dus als (on)gepast en (on)verdienstelijk. Wij beoordelen het doen en laten van anderen net zo door ons in hun situatie te verplaatsen. Door te sympa-

thiseren ontwikkelen wij de eerbiedwaardige en de beminnelijke deugden. Wij ontwikkelen in het bijzonder de verstandigheid, de rechtvaardigheid en de weldadigheid. Deze deugden zijn niets anders dan de gepaste en verdienstelijke zorg en houding ten opzichte van onszelf en van anderen.

Door met onszelf te sympathiseren, beoordelen wij ons eigen doen en laten naar zijn (on)gepastheid en (on)verdienstelijkheid. De sympathie met zichzelf is het geweten.

Het weet hebben van de oordelen waartoe de onpartijdige toeschouwer zou komen is het besef van de verdiende goedkeuring en afkeuring, van de verdiende straf en dank. De verdiende (on)gepastheidsoordelen en (on)verdienstelijkheidsoordelen maken onze eerbiedwaardigheid uit. Door de sympathie wordt dus de eerbiedwaardigheid van de persoon op het spel gezet. Het verlangen naar eerbiedwaardigheid, het verlangen de achting van anderen te verdienen, is de morele interesse. De morele interesse is dus niet alleen oorspronkelijk maar ook *wezenlijk* intersubjectief. Dit inzicht in het wezen en de oorsprong van de moraliteit *ontbreekt* in het ethische utilitarisme (TMS, 187-188; 192-193; 264; 305-306). Dit inzicht ontbreekt, omdat het nut als maatstaf van de morele waarde geldt en het nut verwijst helemaal niet naar de gevoelens van de ander. Smith wijst hierop als hij zijn kritiek op het ethisch utilitarisme verheldert door opnieuw de situatie van de volstrekte solitair te schetsen.

De solitair kan zijn eigen daden aangenaam of onaangenaam vinden op grond van hun nut of schadelijkheid voor zijn eigen welzijn. Hij kan zijn eigen houding en karakter beschouwen met die voldoening waarmee we een goedge maakte machine bezien of met die irritatie waarmee we naar een onhandig apparaat kijken. Maar waarschijnlijk zou hij niet veel aandacht besteden aan zulke beschouwingen. Deze beschouwingen zouden zeker niet die indruk maken die zou volgen als hij samen met anderen zou leven. Hij schaamt zich niet om de lelijkheid van zijn schadelijke daden, hij is niet trots op de fraaiheid van zijn nuttige daden. Hij jubelt niet door de wetenschap dat hij beloningen verdient, hij is niet bang door het besef dat hij straf verdient. Hij *kan* deze gevoelens niet hebben omdat hij zichzelf niet moreel kan beoordelen. Hij heeft geen besef van zijn eerbiedwaardigheid omdat hij geen weet heeft van de verdiende reacties van anderen. Schaamte en trots verwijzen naar de oordelen van de ander:

Al dergelijke gevoelens veronderstellen de idee van een ander wezen, die de natuurlijke rechter is van de persoon die zulke gevoelens heeft; en slechts door sympathie met de oordelen van deze rechter over zijn gedrag, kan hij de triomf van het eigen applaus, of de schaamte van de zelf-veroordeling bevatten (TMS, 192-193) (2).

De utilitarist is zoals de solitair: hij heeft geen besef van moraliteit maar slechts kijk op machines. Hij kan daden en mensen eigenlijk en oorspron-



kelijk niet moreel beoordelen; hij kan ze alleen maar zien als machines die door hun nut een behaaglijke schoonheid of door hun schadelijkheid een vervelende lelijkheid bezitten. Deze visie volgt uit het *speculatieve* karakter van het utilitarisme. Het utilitarisme beschouwt daden en personen in een abstract en filosofisch licht. In dit licht verschijnen de daden en karakters als nuttig of schadelijk voor het welzijn van het individu en de samenleving. De schadelijkheid verleent een lelijkheid, de nuttigheid een schoonheid. De utilitarist laat zich dan door deze zienswijze verblinden en beweert, dat de morele waarde van daden en personen door hun nut wordt bepaald. Hij kan de eigenlijke en oorspronkelijke morele waarde die in concrete gevallen wordt bepaald door de gevoelens van de ander niet meer onderscheiden:

Deze schoonheid en lelijkheid die karakters schijnen te ontleen aan hun nut of onnut, treffen gemakkelijk, op een bijzondere manier, degenen die de daden en het gedrag van de mensheid in een abstract en filosofisch licht beschouwen. ... Maar alleen in particuliere gevallen is de gepastheid of ongepastheid, de verdienstelijkheid of onverdienstelijkheid van daden erg duidelijk en te onderscheiden (TMS, 187-188) (3).

In zekere zin echter is het volgens Smith wel waar dat onze morele oordelen nuttig zijn. De Natuur heeft de gevoelens van goedkeuring zo afgestemd op het welzijn van het individu en de maatschappij, dat alleen die kwaliteiten als moreel juist beoordeeld worden die nuttig zijn en alleen die kwaliteiten als moreel onjuist beoordeeld worden, die schadelijk zijn. Op grond van deze en soortgelijke opmerkingen van Smith, verdedigt Campbell de these dat Smiths moraalfilosofie uiteindelijk toch een vorm van utilitarisme is.

## 7.2. Metafysisch utilitarisme

Al zijn kritiek op het utilitarisme ten spijt, is Smiths eigen moraalfilosofie uiteindelijk een vorm van utilitarisme volgens Campbell. Smith beveelt de morele gevoelens aan als richtlijnen voor het gedrag omdat de mensen door hun spontane morele gevoelens te volgen hun rol spelen in een systeem dat het geluk van de mensheid bevordert. De morele gevoelens vinden dus hun rechtvaardiging in het feit dat zij middelen tot de produktie van het geluk zijn, dat zij nuttig zijn (4).

Campbell vindt dit zeer duidelijk voor wat betreft de rechtvaardigheid. Smith beweert weliswaar dat de rechtvaardigheidsbetrachting moreel terecht afdwingbaar is omdat het onterechte toebrengen van leed en schade ressentiment oproept dat gepast gevonden wordt en dat derhalve leidt tot verdiende straf, maar hij wijst er toch zelf op dat in discussies over rechtvaardigheid het nutsbeginsel aangevoerd wordt. En dat betekent volgens Campbell:

When it comes to the general philosophical justification of all sentiments of justice, this appeal to the production of happiness and prevention of pain is used to validate all the rules of natural justice (5).

Maar ook verstandigheid wordt door Smith uiteindelijk goedgekeurd omdat zij nuttig is, omdat het individu door verstandig te handelen zijn geluk bevordert. En aangezien elk individu het beste voor zichzelf kan zorgen volgens Smith, bevordert het verstandig gedrag van alle individuen van een maatschappij het algemeen welzijn.

Zelfs de van nature beperkte weldadigheid wordt uiteindelijk gerechtvaardigd door het feit dat de maatschappij het meeste baat heeft bij de pogingen van ieder om het welzijn te bevorderen van diegenen die hij echt kan helpen (6). Kortom, de morele gevoelens zijn een adequaat middel om het individuele geluk en het algemeen welzijn te bevorderen en daarom zijn zij goedkeurenswaardig. Uiteindelijk rechtvaardigt Smith de natuurlijke morele gevoelens dus door hun nut, aldus Campbell.

Campbell specificceert zijn interpretatie. Hij meent dat Smiths begrip van geluk en vervolmaking van het individu en de mensheid geïnspireerd is door de Stoïcijnse idee dat het individu een plaats inneemt in een totaalsysteem en daarin zijn perfectie vindt. In Smiths theorie is volgens Campbell de strikte deugdzaamheid een perfectie van de menselijke soort waardoor een harmonie onder de mensheid ontstaat, namelijk de maatschappij. Deze notie van perfectie sluit het geluk in, aangezien de maatschappelijke goedkeuring en de goedkeuring van het geweten uitsluitend toekomen aan de deugdzaamheid, en deze vormen van goedkeuring zijn nodig voor het menselijk geluk (7). Dus de natuurlijke morele gevoelens leiden tot een maatschappij, die een harmonie van de mensheid is, en daardoor wordt het geluk en de vervolmaking bevorderd. Zo komt Smith volgens Campbell tot een utilitarisme.

Campbell tekent aan dat Smith zelf de idee dat de natuurlijke morele gevoelens leiden tot een orde, namelijk de maatschappij, waardoor ook het geluk en de perfectie bevorderd worden, de idee dus dat de morele gevoelens natuurlijk nuttig zijn voor het geluk van de mens, beschouwt als een idee betreffende de finale causaliteit van de natuur. Deze idee houdt in dat de maatschappij enerzijds als het effect van de natuurlijke morele gevoelens beschouwd wordt en anderzijds, omdat juist daardoor het geluk wordt bevorderd, als het resultaat dat door de natuur beoogd is. Campbell stelt dat Smith tot de overtuiging komt dat de maatschappij het door de natuur beoogde resultaat is dat gerealiseerd wordt door de natuurlijke morele gevoelens, door zijn visie op de maatschappij als een machine of systeem. Deze machine loopt gesmeerd door de morele gevoelens. Daardoor wekt de machine bewondering en leidt tot het geloof in een goede God die als machinemaker het geluk van de mensheid beoogt (8). De stellingen over de finale causaliteit reveleren juist Smiths uiteindelijk utilitarisme:



Because Smith's statements about final causation reveal his own moral principles, this does not imply that he did not regard these statements as primarily assertions of final causation; he clearly regarded it as explanatory to say that a particular causal process exhibits the purpose of God. But, having demonstrated this, he took a certain satisfaction in being able to sit back and admire the handiwork of God, and this admiration includes approval of the principle on which God is seen to act; it is because God is a utilitarian that we can say that Smith's own moral presuppositions are utilitarian (9).

Smiths utilitarisme is dus dat van de filosoof die een goddelijk gezichtspunt inneemt en ziet dat Gods schepping aan Zijn doel beantwoordt (10). Campbell concludeert dat precies in dit 'metafysisch utilitarisme' de filosofische rechtvaardiging ligt van de ethiek van de morele gevoelens.

Campbells interpretatie is naar onze mening niet juist. De stelling dat Smith de moraal en in het bijzonder de deugden rechtvaardigheid, verstandigheid en weldadigheid uiteindelijk rechtvaardigt op grond van hun nut is volgens ons onhoudbaar.

Dit blijkt al uit zijn kritiek op Hume's utilitarisme. Smith verwijt aan het utilitarisme dat zij geen inzicht kan hebben in de oorspronkelijke en wezenlijke moraliteit omdat zij een abstracte, rationele, speculatieve visie op de deugden heeft en daardoor de echte moraliteit die zichtbaar wordt in concrete, particuliere gevallen, uit het oog verliest. Vanuit het speculatieve standpunt wordt het nut van de moraliteit gezien. Maar als we de concrete gevallen goed bekijken, blijkt dat het nut van de moraliteit niet de oorspronkelijke en niet de eigenlijke reden is waarom wij moreel zijn; het nut is geen morele reden. De oorspronkelijke en eigenlijke reden van onze moraliteit zijn onze morele gevoelens, de gepaste passies die onze daden motiveren, die onze houding bepalen.

Smith merkt inderdaad op dat vanuit een speculatief standpunt het nut van de moraliteit wordt gezien. Maar dit nut verschijnt als een beginsel van de Natuur en niet van de mens. Tegen Hume betoogt Smith dat wij de deugden niet op grond van hun nut goedkeuren maar dat tegelijkertijd de Natuur onze morele oordelen zo goed geschikt heeft voor het individu en de maatschappij dat wij alleen die kwaliteiten goedkeuren die nuttig zijn en aangenaam voor de betrokkene of voor anderen (11).

Smiths stelling dat de Natuur blijkbaar volgens het nut handelt, wordt door Campbell beschouwd als een uiteindelijk utilitarisme waardoor de moraalfilosofie gerechtvaardigd wordt. Wij menen dat deze beschouwingswijze onjuist is omdat zij geen recht doet aan een cruciaal punt van Smiths moraalfilosofie. In zijn kritiek op het Stoïcisme wijst Smith er namelijk op dat de Natuur zelf het onmogelijk maakt dat de wijsheid van de Natuur de wijsheid van de mens wordt. De Natuur zelf verijdelde dat het beginsel van nut tot beginsel van de menselijke moraliteit gemaakt

wordt. Dit brengt ons, contra Campbell, tot de conclusie dat volgens Smith de moraal onafhankelijk is van metafysische overtuigingen.

### 7.3. Natuur en Moraal

Smith merkt vaak op dat de natuur het geluk en de vervolmaking van het individu en de hele mensheid schijnt te beogen (TMS, 37, 53, 71, 93, 105, 215 o.a.).

Het geluk van de mens bestaat in rust en plezier. Daarbij is de gemoedsrust primair, omdat zonder gemoedsrust er geen plezier kan zijn terwijl voor degene die gemoedsrust ervaart bijna alles plezierig is (TMS, 149-150). De gemoedsrust kan begrepen worden als het *bijkomstig effect* van de gepastheid. Het ontwikkelen van de achtenswaardige en beminnelijke deugden stelt ons in staat de lotgevallen tegemoet te treden met een sensibele zelfbeheersing waardoor de gemoedsrust niet helemaal verloren gaat. Het gepastheidsbesef dat door het sympathiseren wordt ontwikkeld, heeft het bijkomstig effect dat onze rust en ons vermogen plezier te scheppen in het leven ontwikkeld worden. In deze zin kan het geluk een bijkomstig effect van het moreel besef genoemd worden, dus uiteindelijk als een bijkomstig effect van de sympathie.

De sympathie functioneert echter niet altijd regelmatig. Er zijn een aantal eigenaardige wijzen van functioneren. Ten eerste, het sympathiseren met bepaalde personen kan tot een gewoonte worden. De gehechtheid die dan ontstaat, maakt dat weldadigheid tegenover die personen gepast is.

Ten tweede, de sympathie kan de eigenaardige vorm aannemen van de begunstiging van de rijken en machtigen. Deze begunstiging berust op het denkbeeld dat de rijken en machtigen in een welhaast paradijselijke vreugde verkeren. Wij komen tot dit denkbeeld door de natuurlijke voorstelling van artefacten als perfecte machines die door hun perfectie prachtig zijn. Onze bewondering voor de artefacten is de bron van onze bewondering voor de rijken en machtigen en is tevens de bron van onze economische, culturele en politieke activiteiten.

Ten derde, de sympathie vertoont een onregelmatigheid in bijzondere gevallen. In de gevallen dat het beoogde effect niet optreedt en in de gevallen dat zeer pijnlijke of vreugdevolle gevoelens teweeggebracht worden die niet beoogd zijn, primeert de sympathie met de reactie van de getroffene op de sympathie met de intentie van de dader. Deze onregelmatigheid ligt ten grondslag aan het rechtsbeginsel dat alleen gepleegde misdaden strafbaar gesteld kunnen worden en aan het juridische leerstuk van de schuld door nalatigheid.

Tenslotte, de ontwikkeling van de sympathie kan geremd worden door het plichtsbesef. De eerbied voor de algemene morele regels kan de plaats



innemen van het besef van gepastheid dat vergt dat men zich steeds opnieuw inleeft in particuliere situaties.

Deze bijzondere wijzen waarop de sympathie functioneert, zijn volgens Smith toch een zegen van de Natuur. Door deze bijzondere werkwijzen is de maatschappij geen zuivere morele orde van gepastheid, maar een geheel van economische, juridische, politieke activiteiten, van machts- en bezitsverhoudingen en dus van prestige-verhoudingen, van fatsoenlijk gedrag, dat in principe volgens de gepastheid geordend kan worden. De maatschappij is geen paradijs van goedheid en vrede. Onrecht, ongelukken, en onverschilligheid tegenover anderen komen voor (12). Maar door de sympathie is in principe een ordening van de menselijke gevoelens en daden volgens de gepastheid mogelijk, zodat het maatschappelijk leven in principe als een morele orde beoordeeld kan worden.

De *waarneming* dat het maatschappelijk leven in principe als een morele *orde* beoordeeld kan worden omdat zij als orde resulteert uit de sympathie als natuurlijk principe van de moraliteit, kan leiden tot de *overtuiging* dat het maatschappelijk leven de door de Natuur *geïntendeerde* finaliteit van de menselijke natuur is. De overtuiging of natuurlijke voorstelling van de intentionele finaliteit van de Natuur kan evenwel niet gerecupeerd worden door de menselijke rede. De mens kan geloven dat de maatschappij als geordende samenleving de door de Natuur beoogde finaliteit van de menselijke natuur is, maar hij kan dit geloof niet recupereren op zo'n wijze dat hij zelf deze finaliteit zou beogen. De Natuur zelf verijdelt dat de menselijke reden zo'n inbreuk zou maken op de door haar ingestelde harmonie tussen de menselijke natuur en haarzelf, de Natuur. Dit blijkt uit Smiths kritiek op het Stoïcisme.

De leer van de Stoa wordt kernachtig uitgedrukt door de oproep 'secundum naturam vivere' (13). Volgens de Stoa is het wijze en deugdzame leven het leven volgens de natuur. Dit houdt in dat die objecten behoren gekozen te worden die natuurlijk aangewezen zijn als verkieslijk voor de goede instandhouding van het leven en dat die objecten afgewezen behoren te worden die natuurlijk aangewezen zijn als verwerpelijk met het oog op de goede instandhouding van het leven. Deze morele regel berust op de overtuiging dat de natuur de Rede van het universum is, een voorzienige wijsheid die het welzijn en de perfectie van het universum beoogt. De individuele mens is een deeltje in dit universum. De morele en redelijke eis die aan het individu als particulier deel van het redelijke universum wordt gesteld is dan ook 'volgens de universele rede' te leven. Dat betekent dat de individuele mens met de universele rede behoort te sympathiseren en zichzelf dus behoort te zien vanuit het universeel-redelijke, goddelijke of natuurlijke, standpunt (TMS, 276; 289). Concreet betekent dit dat de individuele mens slechts twee passies behoort te hebben: het verlangen zijn plicht te doen en het verlangen naar het grootst mogelijk geluk van alle redelijke en zintuiglijke wezens. Maar omdat de

zorg voor het universele geluk toekomt aan God, kan de individuele mens tijdens zijn leven volstaan wat dat betreft op God te vertrouwen. Dan blijft als enige taak voor hem over zichzelf te richten naar de goddelijke rede. De gezindheid vanwaaruit het individu behoort te handelen, is dus het verlangen consistent met de goddelijke rede te zijn. En aangezien alles behalve de intentie buiten de controle van het individu valt, behoort het individu zich uitsluitend om zijn gezindheid te bekommeren en niet om zijn daden en de gevolgen van zijn daden.

Ter verheldering wijst Smith op de metafoor van het spel die de Stoa graag gebruikten. Het leven is een behendigheidsspel en een kansspel: de speler behoort naar beste vermogen te spelen en behoort volkomen onverschillig te staan tegenover zijn winst of verlies omdat de uitkomst van het spel niet van zijn behendigheid afhangt.

De leer van de Stoa komt in alle rigiditeit tot uitdrukking in twee paradoxen. De eerste is dat ook het leven, het bestaan, een object is dat als verkieslijk of verwerpelijk wordt aangewezen door de natuur. Indien het als verwerpelijk wordt aangewezen, is de enige moreel juiste en wijze reactie het plegen van zelfmoord. Zelfmoord is in zo'n geval consistent met de natuurlijke redelijkheid. De tweede is dat men ofwel volkomen wijs en deugdzaam is omdat men consistent is met de redelijke natuur, ofwel dwaas en immoreel omdat men inconsistent is met de redelijke natuur. Volgens dit criterium van consistentie is een gradatie van wijsheid en deugdzaamheid niet mogelijk.

Ten aanzien van de eerste Stoïcijnse paradox zegt Smith dat deze vooral gesitueerd moet worden tegen de achtergrond van Griekenland in 200 voor Christus toen door de oorlogen Griekse vrije burgers krijgsgevangen genomen werden. Een krijgsgevangene kreeg het statuut van slaaf. In die situatie beschouwde de Griekse burger het als eervol de dood te kiezen boven de slavernij. Vervolgens merkt Smith op dat vele van de overgeleverde Griekse zelfmoordgevallen onwaar zijn gebleken. De Romeinse, daarentegen, zijn echt gebeurd, maar ook veeleer ingegeven door politieke omstandigheden dan ethische overtuigingen. Tenslotte noemt Smith de zelfmoordmode in Rome de wellicht meest extreme uitdrukking van ijdelheid en impertinentie. Smith veroordeelt de zelfmoordparadox principieel als een filosofische subtiliteit die onnatuurlijk en immoreel is. Volgens de natuurlijke moraal van de morele sensibiliteit zouden moeilijke omstandigheden juist een sterke ontwikkeling van de zelfbeheersing tot gevolg hebben zodat het moeilijk lot toch met een gemoedsrust gedragen kan worden. In dit perspectief is de zelfmoord een zwakke toegeeflijkheid aan zichzelf die getuigt van een gebrek aan moreel besef.

Deze scherpe veroordeling van de eerste Stoïcijnse paradox wordt begrijpelijker vanuit Smiths kritiek op de tweede paradox. De Stoa beweren dat de mens behoort te sympathiseren met de universele rede, met God of de Natuur. De deugdzaamheid en wijsheid van het individu bestaat



erin consistent met de redelijke natuur te zijn. Met andere woorden, de Stoa leren dat de mens de intentionele finaliteit van de Natuur zo moet delen dat hij uitsluitend redelijk wil datgene wat de Natuur beoogt. Alleen door die redelijke wil is de mens deugdzaam en wijs. Indien die redelijke wil ontbreekt, is hij dwaas en immoreel. Welnu, zo merkt Smith op, de Natuur heeft het helemaal anders voor met de mensen. De Natuur verijdt juist dat haar intentionele finaliteit door de mens gerecupereerd wordt.

Immers, van nature interesseren ons het meeste de gebeurtenissen die onszelf en ons domein onmiddellijk raken. Deze gebeurtenissen wekken onze verlangens en afkeer, onze hoop en vrees, onze vreugde en verdriet. De hevigheid van deze passies wordt gematigd door de sympathie. Toen de Natuur het principe van de sympathie de menselijke natuur gaf, verschaft zij de remedie en correctie voor de hevige passies. Als wij desondanks verschrikkelijk ongelukkig zijn, verschaft de Natuur vertroosting. De troost kan gevonden worden in het besef van de eigen eerbiedwaardigheid. Dit is mogelijk als de erkenning van onze waardigheid mislukt. De troost kan ook gevonden worden in een vast vertrouwen op en eerbiedige onderwerping aan de welwillende wijsheid die het universum bestuurt, aan de Natuur. Dit is mogelijk als de bepaling van onze verdienstelijkheid erg toevallig is. Maar de mens kan de idee dat de Natuur wijs en welwillend is niet opnemen als maatstaf voor zijn eigen moraliteit. Hierop wijst Smith met de volgende overweging.

De doctrine dat de deugdzaamheid en de wijsheid van de mens erin bestaat de intentionele finaliteit van de Natuur te delen, zodat de redelijke wil van de mens de redelijke wil van de Natuur of God is, is een filosofische redenering. Deze filosofische redenering kan wel het verstand verwarren, zij kan zelfs de gewetensoordelen beïnvloeden. Maar zij is niet bij machte de natuurnoodzakelijke verbanden te breken:

We kunnen zeggen, dat de redeneringen van de filosofie weliswaar het verstand kunnen verwarren en verbijsteren, maar nooit het noodzakelijk verband dat de Natuur ingesteld heeft tussen oorzaken en hun gevolgen kan verbreken. De oorzaken die van nature onze verlangens en afkeer, onze hoop en vrees, onze vreugde en verdriet, wekken, zouden ongetwijfeld, niettegenstaande alle redeneringen van het Stoïcisme, op elk individu, naar gelang de mate van zijn werkelijke sensibiliteit, hun gepaste en noodzakelijke effecten produceren (TMS, 293) (14).

In deze passage komt Smiths begrip van de verhouding tussen Natuur en moraal naar voren.

Volgens Smith maakt de Natuur het door haar efficiënte causaliteit onmogelijk dat de mens de door de Natuur bepaalde finaliteit van de menselijke natuur tot zijn eigen intentie maakt. De natuur heeft de mens zo ingesteld dat hij gericht is op zaken zoals eer en eerbiedwaardigheid.

Terwijl hij daarop is gericht, worden toch de natuurlijke doeleinden zoals het geluk van het individu en de overleving van de menselijke soort gerealiseerd. Deze realisatie geschiedt dus als het ware door de onzichtbare hand van de Natuur, door een 'list' van de Natuur. Met andere woorden, de natuurlijke finaliteit (geluk, overleven) van de menselijke natuur wordt van nature geproduceerd, terwijl de mens die doeleinden niet uitdrukkelijk beoogt maar gericht is op zaken zoals eerbiedwaardigheid als op waarden-op-zichzelf.

Volgens Smith *kan* de mens de natuurlijke doeleinden (geluk, overleven) niet recupereren op zo'n wijze dat hij die uitdrukkelijk intendeert, omdat de Natuur de mens daartoe niet heeft uitgerust. De Natuur heeft de mens zo geproduceerd dat hij als een gepassioneerd wezen in de wereld staat. De mens wordt door allerlei gebeurtenissen geraakt. Het gepassioneerde bestaan wordt geordend tot een morele samenleving door de werking van de sympathie. De ontwikkeling van het morele leven is door de Natuur gegeven als eigen aan de menselijke natuur, omdat het beginsel van de sympathie een door de Natuur gegeven principe van de menselijke natuur is. De morele sensibiliteit en de morele orde komen dus tot stand als noodzakelijke effecten van een universeel beginsel van de menselijke natuur dat door de Natuur is gegeven.

De mens kan inzien dat de morele orde resulteert uit rechtvaardigheid, verstandigheid, weldadigheid enz. Maar, zoals Smith steeds benadrukt, de mens kan dit inzicht niet zó aanwenden dat hij verstandig, rechtvaardig, en weldadig zou handelen met de uitdrukkelijke bedoeling daardoor die orde te realiseren. Hoewel de morele orde tot stand komt door het moreel handelen van de mens, kan het moreel handelen niet gemotiveerd worden door de bedoeling die orde te realiseren. Volgens Smith kan het moreel gedrag niet ingegeven zijn door de overweging dat het nuttig is verstandig, rechtvaardig etc. te zijn. Dat zou juist neerkomen op niet ècht rechtvaardig, verstandig, etc. zijn. Deze gedachte wordt op indrukwekkende wijze ontwikkeld door G. Orwell in '1984'. Onze moraliteit wordt eigenlijk en oorspronkelijk gemotiveerd door gepaste gevoelens. Ter verduidelijking wijzen wij nogmaals op de strafpleging. Onze strafpleging is volgens Smith eigenlijk en oorspronkelijk niet ingegeven door het inzicht dat misdaden gestraft moeten worden om de orde te handhaven, maar door het besef dat zo'n afschuwelijke daad straf verdient. Het gaat ons dus niet om de straf als middel voor iets anders, namelijk de handhaving van de orde; maar het gaat ons om een waarde-op-zichzelf: die daad is zo slecht dat zij straf verdient. De ordelijke samenleving die tot stand komt terwijl wij gericht zijn op waarden zoals rechtvaardigheid, is dus ook een natuurlijk produkt, dat niet uitdrukkelijk door de mens geïntendeerd wordt. Ook hier werkt de onzichtbare hand van de Natuur.

Wij kunnen weten dat de natuurlijke doeleinden gerealiseerd worden terwijl wij die doeleinden niet beogen te realiseren. Dit weten houdt in



dat wij beseffen dat de moraal onafhankelijk is van onze metafysische overtuigingen.

Het besef van deze onafhankelijkheid kan op verschillende manieren indruk op ons maken. Volgens Smith kan de gedachte aan de natuurlijke finaliteit ons *troosten*. Dit effect kan optreden wanneer wij bedenken dat het geluk en het overleven toch gerealiseerd worden, ook al kunnen wij zelf die doeleinden niet bewerkstelligen. Het besef dat de natuurlijke finaliteit (geluk, overleven, maatschappelijke orde) van de menselijke natuur toch gerealiseerd wordt, terwijl de menselijke intentionele finaliteit van nature zo bepaald is dat hij die natuurlijke finaliteit niet kan intenderen, kan ook een besef zijn van de harmonie tussen de Natuur en de menselijke natuur. Dat besef kan onze bewondering voor de Natuur oproepen. Wij vermoeden dat dit Smiths persoonlijke reactie is. Ons vermoeden steunt op Smiths herhaalde uitspraak dat de Natuur goed en wijs is. Naar onze mening drukt Smith hiermee zijn bewondering uit voor de harmonie tussen de Natuur en de menselijke natuur.

Deze overwegingen stellen ons tenslotte in staat dit begrip van de verhouding tussen de Natuur en de moraal te onderscheiden van het utilitaristisch begrip van de verhouding tussen de Natuur en de moraal. Aan het einde van het vijfde hoofdstuk hebben wij opgemerkt dat Smith tegen de utilitaristen opwerpt dat zij finale oorzaken en efficiënte oorzaken verwarren. Volgens Smith schrijven de utilitaristen aan de menselijke rede een finaliteit toe die niet door de mens geïntendeerd kan worden. De utilitaristen menen dus dat het inzicht dat de moraal nuttig is met het oog op de realisatie van de natuurlijke doeleinden zó begrepen dient te worden, dat de mens moreel zou moeten zijn omdat dat nuttig is. De utilitarist ziet de moraal als een middel. Dit middel zou, zoals elk middel, geperfectioneerd kunnen worden, zodat de doeleinden efficiënter gerealiseerd worden. De consequentie van deze visie is dat het geloof in de waarden-op-zichzelf als een *illusie* wordt beschouwd. Volgens de utilitarist zouden wij rationeel meer in orde zijn als wij het illusoire karakter van onze overtuigingen betreffende de intrinsieke waarde van de deugden zouden erkennen; wij zouden die overtuigingen beter opgeven.

Dit laatste is volgens Smith onmogelijk. Gegeven de door de Natuur gegeven menselijke natuur, maakt zelfs het weten dat onze overtuigingen betreffende de waarden op zichzelf in een ander perspectief als illusies verschijnen, het ons nog niet mogelijk die overtuigingen op te geven.

Wij delen misschien niet meer in Smiths opvatting dat de moraal van de morele sensibiteit en de verhouding tussen de Natuur en de moraal natuurnoodzakelijk bepaald zijn. Dat belet ons echter geenszins staande te houden dat de theorie van de morele sensibiteit ons toelaat meer te begripen van *onze* moraliteit. Wij geloven dat de theorie van de morele sensibiteit ons past.

## Noten

### Noten bij de inleiding

1. 'All such sentiments suppose the idea of some other being, who is the natural judge of the person that feels them; and it is only by sympathy with the decisions of this arbiter of his conduct, that he can conceive, either the triumph of self-applause, or the shame of self-condemnation', TMS, 193.

### Noten bij hoofdstuk 1

1. 'In treating of the principles of morals there are two questions to be considered. First, wherein does virtue consist? ... And, secondly, by what power or faculty in the mind is it, that this character, whatever it be, is recommended to us?', TMS, 265.
2. 'How selfish soever man may be supposed, there are evidently some principles in his nature, which interest him in the fortune of others, and render their happiness necessary to him, though he derives nothing from it except the pleasure of seeing it', TMS, 9.
3. Cfr. Deleuze, G., *Empirisme et Subjectivité*, Paris, 1953, p. 118 ff.
4. 'It is the impressions of our own senses only, not those of his, which our imaginations copy. By the imagination we place ourselves in his situation, we conceive ourselves enduring all the same torments, we enter as it were into his body, and become in some measure the same person with him, and thence form some idea of his sensations, and even feel something which, though weaker in degree, is not altogether unlike them ... . For as to be in pain or distress of any kind excites the most excessive sorrow, so to conceive or to imagine that we are in it, excites some degree of the same emotion, in proportion to the vivacity or dullness of the conception', TMS, 9.
5. 'Whatever is the passion which arises from any object in the person principally concerned, an analogous emotion springs up, at the thought of his situation, in the breast of every attentive spectator', TMS, 10.
6. 'Pity and compassion are words appropriated to signify our fellowfeeling with the sorrow of others. Sympathy, though its meaning was, perhaps, originally the same, may now, however, without much impropriety, be made use of to denote our fellowfeeling with any passion whatever', TMS, 10.



7. Zie voor een verdere bespreking van Smiths begrip van de Natuur hoofdstuk 7 van deze studie.
8. 'Sympathy, therefore, does not arise so much from the view of the passion as from that of the situation which excites it', TMS, 12. Smiths stelling dat sympathie ontspringt aan de situatie van de ander waarin wij ons zo levendig mogelijk verplaatsen, en zijn uitdrukkelijk afwijzen van de zintuiglijke waarneming van een gevoelsuitdrukking bij de ander als bron van sympathie, lijkt ons een kritiek op Hume's sympathiebegrip te zijn, hoewel Smith hier niet verwijst naar Hume. In 'A Treatise of Human Nature', p. 316-320, bepaalt Hume 'sympathy' als volgt. Dat sympathie bestaat is evident. Hoe deze ontstaat is nader te verklaren aldus. Een passie of affectie van iemand anders is ons eerst alleen bekend vanuit zijn effecten en vanuit de uitwendige tekenen in het gedrag en spreken die dus een *idee* van die passie geven. Deze idee wordt door ons in een indruk omgezet en wordt dus zo levendig dat het de passie zelf wordt en eenzelfde emotie in ons produceert. De omzetting van de idee van de passie in een indruk van die passie berust op een aantal werkingen van de imaginatio. Gegeven is dat wij altijd een uiterst levendig bewustzijn van onszelf hebben. Alles wat aan ons gerelateerd is volgens de drie fundamentele relaties van gelijkenis, contiguitéit en causaliteit, moet wel met diezelfde levendigheid gevat worden. Welnu. Tussen ons en de andere mensen heeft de natuur een grote gelijkenis aangebracht. Reeds deze gelijkenis is voldoende voor ons om te sympathiseren. De twee andere relaties specificeren deze sympathie. Dus omdat de anderen aan ons gerelateerd zijn via gelijkenis, contiguitéit en causaliteit vatten wij de idee van hun affecties met de levendigheid van ons zelfbewustzijn. Dan is die idee een indruk voor ons. Smith spreekt niet over een levendig zelfbewustzijn, noch over door de natuur gegeven relaties van gelijkenis en mogelijke contiguitéit en causaliteit die de basis zouden zijn van een levendigheds-overdracht. Smith benadrukt dat de sympathie in wezen niet ontspringt aan de waarneming van een gevoelsuitdrukking, maar aan ons onszelf levendig indenken in de situatie van de ander zodat wij daardoor geraakt worden. Dit verschil tussen Smith en Hume komt verder tot uitdrukking in hun verschillende opvattingen over de band tussen sympathie en goedkeuring. Zie hiervoor 1.5. en 1.6.
9. 'The compassion of the spectator must arise altogether from the consideration of what he himself would feel if he was reduced to the same unhappy situation, and, what is perhaps impossible, was at the same time able to regard it with his present reason and judgment', TMS, 12.
10. 'The idea of that dreary and endless melancholy, which the fancy naturally ascribes to their condition, arises altogether from our joining to the change which has been produced upon them, our own

consciousness of that change, from our putting ourselves in their situation, and from lodging, if I may be allowed to say so, our own living souls in their inanimated bodies, and thence conceiving what would be our emotions in this case', TMS, 13.

11. 'To approve of the passions of another, therefore, as suitable to their objects, is the same thing as to observe that we entirely sympathize with them; and not to approve of them as such, is the same thing as to observe that we do not entirely sympathize with them', TMS, 16.
12. 'Every faculty in one man is the measure by which he judges of the like faculty in another. I judge of your sight by my sight, of your ear by my ear, of your reason by my reason, of your resentment by my resentment, of your love by my love. I neither have, nor can have, any other way of judging about them', TMS, 19.
13. 'The thought of their own safety, the thought that they themselves are not really the sufferers, continually intrudes itself upon them; and though it does not hinder them from conceiving a passion somewhat analogous to what is felt by the sufferer, hinders them from conceiving any thing that approaches the same degree of violence', TMS, 21-22.
14. '... the secret consciousness that the change of situations from which the sympathetic sentiment arises, is but imaginary, not only lowers it in degree, but, in some measure, varies it in kind, and gives it a quite different modification', TMS, 22.
15. 'Joy is a pleasant emotion, and we gladly abandon ourselves to it upon the slightest occasion. We readily, therefore, sympathize with it in others, whenever we are not prejudiced by envy. But grief is painful, and the mind, even when it is our own misfortune, naturally resists and recoils from it ... . Our aversion to grief ... constantly prevents us from sympathizing with it in others when excited by the like frivolous causes ... Our sympathy, on the contrary, with deep distress is very strong and very sincere ...', TMS, 42-43.
16. 'And if we consider all the different passions of human nature, we shall find that they are regarded as decent, or indecent, just in proportion as mankind are more or less disposed to sympathize with them', TMS, 27.
17. Volgens de inleiders van TMS getuigt Smiths idee van het midden van een combinatie van de christelijke liefdesmoraal en de Stoïsche ethiek van de apatheia. TMS, Introduction, 6. Zie hiervoor verder hoofdstuk 4 en 7 van deze studie.
18. 'As taste and good judgment, when they are considered as qualities which deserve praise and admiration, are supposed to imply a delicacy of sentiment and an acuteness of understanding not commonly to be met with; so the virtues of sensibility and



selfcommand are not apprehended to consist in the ordinary, but in the uncommon degrees of those qualities ... . As in the common degree of the intellectual qualities, there is no abilities; so in the common degree of the moral there is no virtue. Virtue is excellence, something uncommonly great and beautiful, which rises far above what is vulgar and ordinary', TMS, 25.

19. 'Thus, to give a very low instance, to eat when we are hungry, is certainly, upon ordinary occasions, perfectly right and proper, and cannot miss being approved of as such by every body. Nothing, however, could be more absurd than to say it was virtuous', TMS, 25.
20. 'The first is the idea of complete propriety and perfection, which, in those difficult situations, no human conduct ever did, or ever can come up to; and in comparison with which the actions of all men must for ever appear blameable and imperfect. The second is the idea of that degree of proximity or distance from this complete perfection, which the actions of the greater part of men commonly arrive at. Whatever goes beyond this degree, how far soever it may be removed from absolute perfection, seems to deserve applause; and whatever falls short of it, to deserve blame', TMS, 26.
21. 'Now it would appear that there is a disagreeable Sympathy, as well as an agreeable. And indeed, as the Sympathetic Passion is a reflex Image of the principal, it must partake of its Qualities, and be painful where that is so ...', brief van Hume, d.d. 28.07.1959, geciteerd in TMS, 46, noot.
22. 'It has been objected to me that as I found the sentiment of approbation which is always agreeable, upon sympathy, it is inconsistent with my system to admit any disagreeable sympathy. I answer, that in the sentiment of approbation there are two things to be taken notice of; first, the sympathetic passion of the spectator; and, secondly, the emotion which arises from his observing the perfect coincidence between this sympathetic passion in himself, and the original passion in the person principally concerned. This last emotion, in which the sentiment of approbation properly consists, is always agreeable and delightful. The other may either be agreeable or disagreeable, according to the nature of the original passion, whose features it must always, in some measure, retain', TMS, 46 noot. Hume heeft een aankondiging geschreven van TMS in Critical Review, 1759. Zie hiervoor Raynor, D., 'Hume's Abstract of Adam Smith's *Theory of Moral Sentiments*', *Journal of the History of Philosophy*, 1984, XXII, 1, p. 51-79.
23. Cfr. ook 'sympathy or correspondence of sentiments', TMS, 17.
24. '... not to approve ... is the same thing as to observe that we do not entirely sympathize with them', TMS, 16.

25. 'If my animosity goes beyond what the indignation of my friend can correspond to; if my grief exceeds what his most tender compassion can go along with; if my admiration is either too high or too low to tally with his own; if I laugh loud and heartily when he only smiles, or, on the contrary, only smile when he laughs loud and heartily; in all these cases, as soon as he comes from considering the object, to observe how I am affected by it, according as there is more or less disproportion between his sentiments and mine, I must incur a greater or less degree of his disapprobation: and upon all occasions his own sentiments are the standards and measures by which he judges of mine', TMS, 16-17.

Met betrekking tot de band tussen sympathie en goedkeuring zegt Campbell het volgende: 'The activity of comparing sympathetic and real sentiment does presuppose that we can have some awareness of the sentiments of others for, if this were not the case, we would never know the actual feelings of others and so we could not compare them with our own feelings. Smith says little about how we can discover the real feelings of others, but we must simply assume that it is possible to get some idea of the sentiments of others by drawing inferences from their overt behaviour and verbal reports without imagining ourselves in their position', p. 97. Campbell maakt een onderscheid tussen sympathie als succes-woord en als niet succes-woord: 'We may say that Smith has a general meaning for 'sympathy', namely the perception of the coincidence of sentiments, and a specific meaning, the capacity to achieve such coincidence through the imaginary change of one's point of view; I have called this latter imaginative sympathy. In this specific meaning sympathy is not a success word in that the sympathetic feelings need not coincide with the actual feelings of another person for it to be said to have taken place', p. 96. Campbell, T., *Adam Smith's Science of Morals*, London, 1971.

26. 'It is upon the consciousness of this conditional sympathy, that our approbation of his sorrow is founded, even in those cases in which that sympathy does not actually take place; and the general rules derived from our preceding experience of what our sentiments would commonly correspond with, correct upon this, as upon many other occasions, the impropriety of our present emotions', TMS, 18.
27. Winch, P., 'Eine Einstellung zur Seele', *Proceedings of the British Aristotelian Society*, 1980-1981, p. 1-15.
28. Winch, P., o.c., p. 13-14.
29. Winch, P., o.c., p. 14. Cfr. Scruton, R., 'Emotion and Culture', in *The Aesthetic Understanding*, London, 1983, p. 138-152, met name p. 143, 145-147.



30. Zie over het scepticisme met betrekking tot anderen bijvoorbeeld Rorty, R., *Philosophy and the mirror of nature*, Oxford, 1980; Putnam, H., *Reason, Truth and History*, Cambridge, 1981; Strawson, P., *Individuals, An Essay in descriptive Metaphysics*, London, 1959 (1979), met name hoofdstuk 3, Persons. Een zeer mooie studie hierover is Cavell, S., *The Claim of Reason*, Oxford, 1979. Stanley Cavell betoogt dat het scepticisme ten aanzien van andere personen verschilt van het scepticisme over het bestaan en de hoedanigheid van externe objecten hierin dat het laatstgenoemde type scepticisme slechts kan worden volgehouden door de filosoof zo lang hij in zijn studeerkamer vertoeft, terwijl het eerstgenoemde type scepticisme wordt geleefd. Wij leven voortdurend 'between acknowledgement and avoidance' van anderen en van onszelf.
31. Williams, B., *Descartes. The Project of Pure Enquiry*, Hammonds-worth, 1979.
32. Een formulering van deze weerlegging vindt men bij Ayer, A.J., *Philosophy in the twentieth century*, London, 1982, hoofdstuk VI. Een interessante beschouwing over het verband tussen bronnen van kennis en betrouwbaarheid van kennis wordt gegeven door Popper, K., *Conjectures and Refutations*, London, 1974.
33. Over deze verschuiving in de wijsbegeerte van een ethische benadering van de moraal naar een epistemologische handelt het boek van Macintyre, A., *After Virtue*, London, 1981, met name de hoofdstukken 1, 4, 5, 6, 16.
34. 'To a man who from his birth was a stranger to society, the objects of his passions, the external bodies which either pleased or hurt him, would occupy his whole attention. The passions themselves, the desires or aversions, the joys or sorrows, which those objects excited, though of all things the most immediately present to him, could scarce ever be the objects of his thoughts. The idea of them could never interest him so much as to call upon his attentive consideration. The consideration of his joy could in him excite no new joy, nor that of his sorrow any new sorrow, though the consideration of the causes of those passions might often excite both. Bring him into society, and all his own passions will immediately become the causes of new passions. He will observe that mankind approve of some of them, and are disgusted by others. He will be elevated in the one case, and cast down in the other; his desires and aversions, his joys and sorrows, will now often become the causes of new desires and new aversions, new joys and new sorrows: they will now, therefore, interest him deeply, and often call upon his most attentive consideration', TMS, 110-111.
35. 'Though you despise that picture, or that poem, or even that system of philosophy, which I admire, there is little danger of our quarreling upon that account. Neither of us can reasonably be much

interested about them. They ought all of them to be matters of great indifference to us both; so that, though our opinions may be opposite, our affections may still be very nearly the same ... . Though your judgments in matters of speculation, though your sentiments in matters of taste, are quite opposite to mine, I can easily overlook this opposition; and if I have any degree of temper, I may still find some entertainment in your conversation, even upon those very subjects', TMS, 21.

36. 'I can neither support your company, nor you mine. You are confounded at my violence and passion, and I am enraged at your cold insensibility and want of feeling', TMS, 21.
37. Een reden voor deze gedachte is Smiths opmerking in LJ en WN dat de menselijke neiging tot ruil wel een zou kunnen voortkomen uit de neiging tot overtuigen. Over Smiths taalfilosofie zijn verschenen: Hogan, J., 'Historiography and Ethics in Adam Smith's Lectures on Rhetoric', *Rhetorica*, 1984, II, 1. p. 75 ff; Land, S., Adam Smith's 'Considerations concerning the first formation of languages', *Journal of the History of Ideas*, 1977, 38, p. 677 ff.
38. Cfr. Smith over Rousseau in zijn 'Letter to the Edinburgh Review', 1756, EPS, p. 242-256. Voor een vergelijkende studie over Smith en Rousseau zie bijvoorbeeld: West, E., 'Adam Smith and alienation: a rejoinder' in *Adam Smith, Critical Assessments*, ed. J. Cunningham Wood, London, 1984, p. 501-507 en West, E., 'Adam Smith and Rousseau's Discourse on Inequality: inspiration or provocation' in: *Adam Smith, Critical Assessments*, o.c., p. 425-437.
39. 'When the sentiment of the speaker is expressed in a neat, clear, plain and clever manner, and the passion or affection he is possessed of and intends, by sympathy, to communicate to his hearer, is plainly and cleverly hit off, then and then only the expression has all the force and beauty that language can give it. It matters not the least whether the figures of speech are introduced or not', LRBL, 25-26.
40. Smiths onderscheid tussen de directe en indirecte stijl heeft dus niets te maken met het grammaticale onderscheid tussen de actieve en passieve zinsvorm.
41. 'The ancients carry us as it were into the very circumstances of the actors, we feel for them as it were for ourselves', LRBL, 96.
42. 'We wonder and are amazed at the effect; and we are pleased ourselves and happy to find that we can comprehend, in some measure, how that wonderful effect is produced', EPS, 185.
43. 'The effect of instrumental music upon the mind has been called its expression. In the feeling it is frequently not unlike the effect of what is called the expression of Painting, and is sometimes equally interesting. But the effect of the expression of Painting arises



always from the thought of something which, though distinctly and clearly suggested by the drawing and colouring of the picture, is altogether different from that drawing and colouring. It arises sometimes from sympathy with, sometimes from antipathy and aversion to, the sentiments, emotions and passions which the countenance, the action, the air and attitude of the person represented suggest. The melody and harmony of instrumental Music, on the contrary, do not distinctly and clearly suggest any thing that is different from that melody and harmony. Whatever effect it produces is the immediate effect of that melody and harmony, and not of something else which is signified and suggested by them: they in fact signify and suggest nothing', EPS, 205-206.

44. Zie voor meer achtergronden over de opvoedbaarheidsgedachte: Passmore, J., 'The Malleability of Man in Eighteenth-Century Thought', in *Aspects of the Eighteenth Century*, ed. E. Wasserman, Baltimore, 1965 (1976), p. 21-46.
45. Uit: Honour, H., *Neo-Classicism*, Hammondsworth, 1968, p. 80.
46. De betreffende passage is geciteerd door May in May, G., 'The Influence of English Fiction on the French Mid-Eighteenth Century Novel', in *Aspects of the Eighteenth Century*, o.c., p. 265-280. Een andere bijzonder interessante bijdrage in deze bundel is: Wittkower, R., 'Imitation, Eclecticism and Genius', p. 143-162. Voor Richardson, S., *Pamela, or Virtue Rewarded*, heb ik de Penguin-editie gelezen van 1980. Deze uitgave bevat een goede inleiding door M. Doody.
47. Cox, S., 'The Stranger within thee', *Concepts of the Self in Late Eighteenth-century Literature*, Pittsburgh, 1980, p. 56. De studie is als volgt opgebouwd. Na een inleidend hoofdstuk bespreekt Cox de ambiguïteit van het begrip 'zelf' in de esthetica en filosofie. Vervolgens laat hij aan de hand van analyses van werken van Richardson, Gray, Chatterton, Cowper, en Blake zien hoe deze ambiguïteit aanwezig is in de literatuur. Het afsluitend hoofdstuk over William Blake schetst de overgang naar de Romantiek, naar de romantische idee van het vrije individu dat zijn identiteit en waarde zelf creëert.
48. Cox, S., o.c., p. 31.
49. 'Racine was so disgusted by the indifferent succes of his *Phaedra*, the finest tragedy, perhaps, that is extant in any language, that, though in the vigour of his life, and at the height of his abilities, he resolved to write no more for the stage', TMS, 123.
50. Cfr. De Dijn, H., 'Fierheid en Persoonsidentiteit', *Tijdschrift voor Filosofie*, 1985, 4, p. 571-581; De Dijn, H. en Burms, A., 'Verlangen naar Erkenning en Fierheid', *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, 1986, 3, p. 157-162.; De Dijn, H. en Burms, A., *De Rationaliteit en haar Grenzen, kritiek en deconstructie*, Assen, 1986.
51. Cox, S., o.c., p. 9.

## Noten bij hoofdstuk 2

1. Cfr. D.D. Raphael, 'The Impartial Spectator', in *Essays on Adam Smith*, Oxford, 1975, p. 83-99.
2. 'We must view them, neither from our own place, nor yet from his, neither with our own eyes nor yet with his, but from the place and with the eyes of a third person, who has no particular connexion with either, and who judges with impartiality between us', TMS, 135.
3. 'When we first come into the world, from the natural desire to please, we accustom ourselves to consider what behaviour is likely to be agreeable to every person we converse with, to our parents, to our masters, to our companions. We address ourselves to individuals, and for some time fondly pursue the impossible and absurd project of gaining the good will and approbation of every body. We are soon taught by experience, however, that this universal approbation is altogether unattainable. As soon as we come to have more important interests to manage, we find, that by pleasing one man, we almost certainly disoblige another, and that by humouring an individual, we may often irritate a whole people. The fairest and most equitable conduct must frequently obstruct the interests, or thwart the inclinations of particular persons, who will seldom have candour enough to enter into the propriety of our motives, or to see that this conduct, how disagreeable soever to them, is perfectly suitable to our situation. In order to defend ourselves from such partial judgments, we soon learn to set up in our minds a judge between ourselves and those we live with. We conceive ourselves as acting in the presence of a person quite candid and equitable, of one has no particular relation either to ourselves, or to those whose interests are affected by our conduct, who is neither father, nor brother, nor friend either to them or to us, but is merely a man in general, an impartial spectator who considers our conduct with the same indifference with which we regard that of other people', TMS, 129 noot.
4. 'There exists in the mind of every man, an idea of this kind, gradually formed from his observations upon the character and conduct both of himself and of other people ... . This idea is in every man more or less just, its outlines are more or less exactly designed, according to the delicacy and acuteness of that sensibility, with which those observations were made, and according to the care and attention employed in making them', TMS, 247.
5. 'None of these systems either give, or even pretend to give, any precise or distinct measure by which this fitness or propriety of affection can be ascertained or judged of. The precise and distinct measure can be found nowhere but in the sympathetic feeling of the impartial and well-informed spectator', TMS, 294.



6. Campbell, T.D., *Adam Smith's Science of Morals*, London, 1971. Au fond beschouwt Campbell Smiths moraalfilosofie als een sociologie avant la lettre.
7. Campbell, T., o.c., p. 127.
8. Campbell, T., o.c., p. 135.
9. Campbell, T., o.c., p. 135.
10. Campbell, T., o.c., p. 138.
11. Campbell, T., o.c., p. 145.
12. Lindgren, R., *The Social Philosophy of Adam Smith*, Den Haag, 1973.
13. Lindgren noemt Campbell, Morrow, Bonar, Bittermann, Macfie.
14. Lindgren, R., o.c., p. 26.
15. Lindgren, R., o.c., p. 26-30.
16. Lindgren, R., o.c., p. 38.
17. Haakonssen, K., *The Science of a Legislator. The natural jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge, 1981.
18. Haakonssen, K., o.c., p. 58. Lindgren en Haakonssen wijzen geen van beiden op de specifieke context waarin Smith over twee standaarden spreekt.
19. Firth, R., 'Ethical Absolutism and the Ideal Observer', *Philosophy and Phenomenological Research*, 1952, XII, 3, p. 317-318.
20. Firth, R., o.c., p. 319.
21. Firth, R., o.c., p. 321.
22. Firth, R., o.c., p. 323. Firth merkt hierbij op dat de aldus bepaalde termen absolutistisch en objectivistisch logisch onafhankelijk zijn van elkaar.
23. Firth, R., o.c., p. 324.
24. Firth, R., o.c., p. 321, 327.
25. Firth, R., o.c., p. 328.
26. Firth, R., o.c., p. 332.
27. Firth, R., o.c., p. 333.
28. Firth, R., o.c., p. 337.
29. Firth, R., o.c., p. 344.
30. Cfr. wat Haakonssen een zoekproces noemt. Zie 2.3.2.
31. Raphael, D., o.c., p. 90-94; 97.
32. Raphael, D., o.c., p. 94.
33. Raphael, D., o.c., p. 99.
34. Cfr. wat B. Williams over onpartijdigheid zegt in Williams, B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, London, 1985, p. 67-81.
35. Strawson, P.F., 'Freedom and Resentment', p. 14, in *Freedom and resentment*, London, 1974.
36. TMS, 294. Zie noot 5 supra.
37. 'Their situation renders their mutual sympathy of the utmost importance to their common happiness; and, by the wisdom of nature, the same situation, by obliging them to accomodate to one

another, renders that sympathy more habitual, and thereby more lively, more distinct, and more determinate', TMS, 220.

38. In deel V, hoofdstuk 2 van TMS bespreekt Smith de invloed van de gewoonte op onze morele gevoelens. Hierbij geeft Smith een boeiend overzicht van verschillende situaties die verschillende reacties oproepen en dus ook verschillende gepastheidsoordelen.
39. Deze tekst is gepubliceerd onder de titel 'Thomas Reid on Adam Smith's Theory of Morals' door J.C. Stewart-Robertson en David Fate Norton in *Journal of the History of Ideas*, 1984, vol. XLV, p. 309-321. Het citaat is van p. 317-318. De latijnse formulering van het verwijt van Cicero aan de Epicureers, hier herhaald door Reid aan Smith, luidt: 'Ita pro vera certaque Justitia, Simulationem nobis Justitiae traditis; praecipitque quodammodo, ut nostram Stabilem Conscientiam contemnamus, aliorum errantem opinionem Aucupemur'. Reid vermeldt als bron De Finibus, 2.22. Het genoemde artikel door Stewart-Robertson en Fate Norton is voorafgegaan door een artikel dat het manuscript van Reid beschrijft. Dit artikel is gepubliceerd onder dezelfde titel in *Journal of the History of Ideas*, vol. XLI, p. 381-398.

### Noten bij hoofdstuk 3

1. Bijvoorbeeld: '... to the tribunal of their own consciences, to that of the supposed impartial and well-informed spectator, to that of the man within the breast, the great judge and arbiter of their conduct', TMS, 130.
2. Cfr. hoofdstuk 1, 1.5. en 1.6.
3. 'A man who is tolerably handsome, will allow you to laugh at any irregularity in his person; but all such jokes are commonly unsupportable to one who is really deformed', TMS, 112.
4. 'The first is the spectator, whose sentiments with regard to my own conduct I endeavour to enter into, by placing myself in his situation, and by considering how it would appear to me, when seen from that particular point of view. The second is the agent, the person whom I properly call myself, and of whose conduct, under the character of a spectator, I was endeavouring to form some opinion. The first is the judge; the second the person judged of', TMS, 113. Zie ook voor een bespreking van Smiths begrip van het geweten Hope, V., 'Smith's Demigod', in *Philosophers of the Scottish Enlightenment*, ed. V. Hope, Edinburgh, 1984, p. 157-167.
5. 'To be amiable and to be meritorious; that is, to deserve love and to deserve reward, are the great characters of virtue; and to be odious and punishable, of vice. But all these characters have an immediate



- reference to the sentiments of others. Virtue is not said to be amiable, or to be meritorious, because it is the object of its own love, or of its own gratitude; but because it excites those sentiments in other men', TMS, 113.
6. 'Man naturally desires, not only to be loved, but to be lovely; or to be that thing which is the natural and proper object of love. He naturally dreads, not only to be hated, but to be hateful; or to be that thing which is the natural and proper object of hatred. He desires, not only praise, but praise-worthiness; or to be that thing which, though it should be praised by nobody, is, however, the natural and proper object of praise. He dreads, not only blame, but blame-worthiness; or to be that thing which, though it should be blamed by nobody, is, however, the natural and proper object of blame', TMS, 113-114. Cfr. Waszek, N.: 'The basis and principal motive of propriety is man's 'love of praise' ... . This motive could be mistaken for vanity, had Smith not taken pains in preventing such misinterpretation ... . Before we can fully enjoy the approval and praise of our fellows, we have to be convinced that this praise is justified. Again, we have to consider our actions, not through the praise of a flatterer, but through the eyes of an 'impartial spectator', before we can be satisfied with them ... . The 'love of praise' and the 'impartial spectator', we may conclude, complement each other in the most perfect way. The first of them provides the motivation and stimulus, the second one directs this stimulus towards its proper aim, the propriety of conduct', in *Man's Social Nature, A topic of the Scottish Enlightenment in its historical setting*, Frankfurt am Main, 1986.
  7. TMS, 116-117. Cfr. Burms, A., en De Dijn, H., 'Verlangen naar Erkenning en Fierheid', *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, 1986, 3, pag. 158.
  8. 'They look upon themselves, not in that light in which, they know, they ought to appear to their companions, but in that in which they believe their companions actually look upon them. Their superficial weakness and trivial folly hinder them from ever turning their eyes inwards, or from seeing themselves in that despicable point of view in which their own consciences must tell them that they would appear to every body, if the real truth should ever come to be known', TMS, 115.
  9. 'The man who applauds us either for actions which we did not perform, or for motives which had no sort of influence upon our conduct, applauds not us, but another person', TMS, 115.
  10. TMS, 115, 117, 119, 121, Cfr. Burms, A., en De Dijn, H., 'Verlangen naar Erkenning en Fierheid, o.c., over het 'bekende gedachtenexperiment'', pag. 157-158.

11. 'A denial rids a man at once of the foolish and ridiculous pleasure; ... When he refuses the merit which is ascribed to him, nobody doubts his veracity', TMS, 122.
12. Cfr. TMS, 167.
13. '... he could not think without terror and astonishment even of the manner in which mankind would look upon him, of what would be the expression of their countenance and of their eyes, if the dreadful truth should ever come to be known. These natural pangs of an affrighted conscience are the daemons, the avenging furies, which, in this life, haunt the guilty, ... and from which nothing can free them but the vilest and most abject of all states, a complete insensibility to honour and infamy, to vice and virtue', TMS, 118.
14. 'By acknowledging their guilt, by submitting themselves to the resentment of their offended fellowcitizens, and, by thus satiating that vengeance of which they were sensible that they had become the proper objects, they hoped, by their death to reconcile themselves, at least in their own imagination, to the natural sentiments of mankind; ... In such cases, the horror of blame-worthiness seems, even in persons who cannot be suspected of any extraordinary delicacy or sensibility of character, completely to conquer the dread of blame', TMS, 118-119.
15. Ook hier geldt het onderscheid tussen de waardering voor een particuliere daad en iemands algemene reputatie. Cfr. supra, pag. 58 en noot 12.
16. 'After he had been broke, and was just going to be thrown into the fire, the monk, who attended the execution, exhorted him to confess the crime for which he had been condemned. My Father, said Calas, can you yourself bring yourself to believe that I am guilty?', TMS, 120.
17. 'The man whom we believe is necessarily, in the things concerning which we believe him, our leader and director, and we look up to him with a certain degree of esteem and respect. But as from admiring other people we come to wish to be admired ourselves; so from being led and directed by other people we learn to wish to become ourselves leaders and directors. And as we cannot always be satisfied merely with being admired, unless we can at the same time persuade ourselves that we are in some degree really worthy of admiration; so we cannot always be satisfied merely with being believed, unless we are at the same time conscious that we are really worthy of belief. As the desire of praise and that of praise-worthiness, though very much a-kin, are yet distinct and separate desires; so the desire of being believed and that of being worthy of belief, though very much a-kin too, are equally distinct and separate desires', TMS, 336. Smith voegt toe dat het verlangen geloofd te



- worden een van de sterkste verlangens van de mens is. Hij herhaalt deze opmerking in zijn rechtsleer, LJ, en in zijn politieke economie, WN. Cfr. ook de opmerkingen die wij maakten in hoofdstuk 1, 1.6.
18. 'It is always mortifying not to be believed, and it is doubly so when we suspect that it is because we are supposed to be unworthy of belief and capable of seriously and wilfully deceiving. To tell a man that he lies, is of all affronts the most mortal', TMS, 336.
  19. TMS, 337-339. Cfr. Smith over de schuld door nalatigheid, in hoofdstuk 5 van deze studie.
  20. 'The great pleasure of conversation and society, besides, arises from a certain correspondence of sentiments and opinions, from a certain harmony of minds, which like so many musical instruments coincide and keep time with one another. But this most delightful harmony cannot be obtained unless there is a free communication of sentiments and opinions. We all desire, upon this account, to feel how each other is affected, to penetrate into each other's bosoms, and to observe the sentiments and affections which really subsist there', TMS, 337.
  21. In zijn artikel 'Nature and Conventions' betoogt Peter Winch dat waarachtigheid in de zin van de waarheid spreken, een *morele* conditie van taal is. Hij ontwikkelt twee argumenten. In de eerste plaats wijst hij erop dat het onderscheid tussen het begrijpen van wat gezegd wordt enerzijds en het begrijpen van de bedoeling van de spreker anderzijds refereert naar een onderscheid tussen correct en niet-correct taalgebruik enerzijds en moreel juist en moreel onjuist taalgebruik anderzijds. Welnu, de betekenis van *wat* gezegd wordt, wordt publiek bepaald en kan niet willekeurig door een individu worden bepaald. 'Humpty-Dumptyism is an absurdity', pag. 65. Daaruit volgt dan dat de spreker een binding heeft met wat hij zegt, en ook de leugenaar heeft die binding: beiden zijn gebonden te geloven in wat zij zeggen. Maar deze binding is alleen maar mogelijk in een gemeenschap 'where people are so related that for one person to say something is for him to commit himself with others; and an important part of such a relation is that there should be a common respect for truthfulness', pag. 65-66. In de tweede plaats stelt Winch dat het liegen en andere vormen van manipulatie van reacties slechts mogelijk is als waarachtigheid niet als een logisch-noodzakelijke voorwaarde van taalgebruik wordt beschouwd maar als een *morele*. Zie verder Winch, P., 'Nature and Convention', in *Ethics and Action*, London, 1972, Routledge & Kegan Paul. Cfr., ook P. Strawson's artikel 'Social Morality and Individual Ideal', waarin Strawson betoogt dat eerlijkheid, naast rechtvaardigheid, een logisch of menselijk noodzakelijk kenmerk van bijna elk denkbaar moraal systeem is. Strawson, P., Social Morality and Individual Ideal, in *Freedom and Resentment*, p. 26-44.

22. Cfr. hoofdstuk 5, 5.4.3.; de analyse waarom alleen mensen het gepaste voorwerp van dankbaarheid en ressentiment zijn.
23. Cfr. supra, pag. 58 en noot 11.
24. 'Praise and blame express what actually are; praise-worthiness and blame-worthiness, what naturally ought to be the sentiments of other people with regard to our character and conduct. The love of praise is the desire of obtaining the favourable sentiments of our brethern. The love of praise-worthiness is the desire of rendering ourselves the proper objects of those sentiments. So far those two principles resemble and are akin to one another. The like affinity and resemblance take place between the dread of blame and that of blame-worthiness', TMS, 126.
25. 'If praise were of no consequence to us, but as a proof of our own praise-worthiness, we never should endeavour to obtain it by unfair means. But, though to wise men it is, at least in doubtful cases, of principal consequence upon this account; it is likewise of some consequence upon its own account: and therefore (we cannot, indeed, upon such occasions, call them wise men, but) men very much above the common level have sometimes attempted both to obtain praise, and to avoid blame, by very unfair means', TMS, 126. In zijn overigens boeiende en goede studie komt Hasbach tot de conclusie dat het meest karakteristieke element van Smiths theorie is dat het principe van alle deugdzame handelen uiteindelijk egoïstisch is, hoewel het hier om een edel egoïsme gaat: 'Das Gewicht der vorangegangenen Erörterungen wird vielleicht verstärkt, wenn ich zum Schlusse noch mit ein paar Worten auf den eigentümlichsten Zug des Smithschen Theorie eingehe. Das Princip alles tugendhaften Handelns ist nach ihm die Liebe zum Ehrendollen und Edlen, der Trieb der Achtung und Billigung Anderer und unserer selbst würdig zu sein. Verschieden ist es von dem Begehre nach dem wahren Ruhme, verschieden von dem eitlen Wunsche, Lobsprüche zu ernten. Dass sein praktisches Princip ein, wenn auch im edelsten Sinne, egoistisch ist, wird Niemand bestreiten. Im hohem Masse beachtenswert erscheint es mir aber, dass Smith sich durch die Aufzeigung des Ehrgefühls als einen der kraftvollsten Vertreter des modernen Individualismus offenbart und dass er in seiner Analyse einen grossen Fortschritt über Laroche-foucault, Mandeville, Helvetius vollzogen hat; sie bleiben bei den niederen Formen des Ehrgeizes und der Eitelkeit stehen', pag. 94-95. Naar mijn mening heeft Hasbach gelijk als hij opmerkt dat volgens Smith de belangrijkste 'drijfveer' voor de moraliteit is de liefde 'tot het edele en eervolle, het verlangen de goedkeuring en achting van anderen waard te zijn'. Maar hij heeft geen gelijk als hij dit een egoïstisch beginsel noemt en Smith daarom als een van de belangrijkste vertegenwoordigers van het individualisme be-



schouwt. Smith stelt juist het radicaal intersubjectieve karakter van de moraal in het algemeen en van het verlangen eer waard te zijn in het bijzonder, in het licht. Hasbach, W., *Untersuchungen über Adam Smith und die Entwicklung der politischen Ökonomie*, Leipzig, 1891.

26. "Many people", says Cicero, 'despise glory, who are yet most severely mortified by unjust reproach; and that most inconsistently'. This inconsistency, however, seems to be founded in the unalterable principles of human nature', TMS, 128.
27. 'It may be doubted when he denies the crime which he is accused of. He is at once enraged at the falsehood of the imputation, and mortified to find that any credit should be given to it. He feels that his character is not sufficient to protect him. He feels that his brethern, far from looking upon him in that light in which he anxiously desires to be viewed by them, think him capable of being guilty of what he is accused of. He knows perfectly that he has not been guilty. He knows perfectly what he has done; but, perhaps, scarce any man can know perfectly what he himself is capable of doing. What the peculiar constitution of his own mind may or may not admit of, is, perhaps, more or less a matter of doubt to every man', TMS, 122.
28. TMS, 133. Smith noemt de leer van het laatste oordeel eerbiedwaardig, troostrijk voor onze zwakte en vleiend voor onze grootsheid. Hij tekent aan dat deze leer helaas in diskrediet geraakt is doordat sommige fanatieke verkondigers van deze leer een verdeling van beloningen en straffen in het hiernamaals voorstellen die lijnrecht ingaat tegen onze morele gevoelens. Deze fanatiekelingen beweren namelijk dat één uur van devotie in een klooster meer waard is voor God dan een leven dat gegeven is in de oorlog.
29. Cfr. Burms, A., en De Dijn, H., 'Verlangen naar Erkenning en Fierheid', o.c., en *De rationaliteit en haar grenzen*, Assen/Leuven, 1986. Cfr. ook De Dijn, 'H., Fierheid en Persoonisidentiteit', *Tijdschrift voor Filosofie*, 1985, 4, pag. 576.
30. Zie in dit verband Smiths metafoor 'halfgod' voor de onpartijdige toeschouwer in ons TMS, 131.
31. Cfr. supra, pag. 58. Cfr. ook 6.6. over de grootmoedigheid.
32. Cfr. hoofdstuk 1, 1.6.; hoofdstuk 2, 2.4.
33. 'Mathematicians, on the contrary, who may have the most perfect assurance, both of the truth and of the importance of their discoveries, are frequently very indifferent about the reception which they meet with from the public ... . Natural philosophers, in their independency upon the public opinion, approach nearly to mathematicians, and, in their judgments concerning the merit of their own discoveries and observations, enjoy some degree of the

same security and tranquillity'. TMS, 124.

Smith noemt hier de wiskundigen Dr. Robert Simpson en Dr. Matthew Stewart. Beiden kende hij persoonlijk. Als natuurkundige noemt hij Sir Isaac Newton. Voor meer informatie over het leven van de geleerden in Edinburgh in Smiths tijd, verwijs ik graag naar *A Hotbed of Genius, The Scottish Enlightenment 1730-1790*, edited by D. Daiches, P. Jones, J. Jones, Edinburgh, 1986, UP.

34. 'The man who had the misfortune to imagine that nobody believed a single word he said, would feel himself the outcast of human society, would dread the very thought of going into it, or of presenting himself before it, and could scarce fail, I think, to die of despair', TMS, 336.
35. De metafoor van de woestijn heb ik gekozen in gedachtenis aan de Belijdenissen van Augustinus, Boek X, hoofdstuk 43. Voor een mooie beschouwing over de tragiek van de achterdocht verwijs ik naar Stanley Cavells kanttekeningen bij Othello. Cavell, S., o.c., p. 481-496.
36. 'Some splenetic philosophers, in judging of human nature, have done as peevish individuals are apt to do in judging of the conduct of one another, and have imputed to the love of praise, or to what they call vanity, every action which ought to be ascribed to that of praise-worthiness', TMS, 127.
37. TMS, 308. Wij bespreken Smiths kritiek op Mandeville verder in hoofdstuk 6.
38. 'But though the approbation of his own conscience can scarce, upon some extraordinary occasions, content the weakness of man; though the testimony of the supposed impartial spectator, of the great inmate of the breast, cannot always alone support him; yet the influence and authority of this principle is, upon all occasions, very great; and it is only by consulting this judge within, that we can ever see what relates to ourselves in its proper shape and dimensions; or that we can ever make any proper comparison between our own interests and those of other people', TMS, 134.
39. TMS, 136-137. Smiths woorden roepen in herinnering Hume's stelling: "Tis not contrary to reason to prefer the destruction of the whole world to the scratching of my finger", Treatise, p. 416. Deleuze noemt deze zin de centrale uit de hele Treatise, vanwege de oppositie tussen rede en gevoel die hier zo scherp wordt gesteld. Wij voegen hier aan toe dat deze zin bovendien centraal is omdat de destructie van de hele wereld prefereren boven een schram op mijn pink wel bijzonder egoïstisch is als wij dat echt zouden doen! En dat maakt Smith duidelijk, in aanvulling op Hume.
40. '... and the natural misrepresentations of selflove can be corrected only by the eye of the impartial spectator ... . It is not the love of our neighbour, it is not the love of mankind, which upon many



occasions prompts us to the practice of those divine virtues. It is a stronger love, a more powerful affection, which generally takes place upon such occasions; the love of what is honourable and noble, of the grandeur, and dignity, and superiority of our own characters', TMS, 137.

41. Cfr. *supra*, hoofdstuk 1, 1.5. Cfr. TMS, 219 en LRBL, 85.
42. '... to indulge, in this manner, at the expence of other people, the natural preference which every man has for his own happiness above that of other people, is what no impartial spectator can go along with', TMS, 82.
43. 'Rather than see our own behaviour under so disagreeable an aspect, we too often, foolishly and weakly, endeavour to exasperate anew those unjust passions which had formerly misled us; we endeavour by artifice to awaken our old hatreds, and irritate afresh our almost forgotten resentments: we even exert ourselves for this miserable purpose, and thus persevere in injustice, merely because we once were unjust, and because we are ashamed and afraid to see that we were so', TMS, 158.
44. 'We thus naturally lay down to ourselves a general rule, that all such actions are to be avoided, as tending to render us odious, contemptible, or punishable, the objects of all those sentiments for which we have the greatest dread and aversion', TMS, 159.
45. 'We do not originally approve or condemn particular instances; because upon examination, they appear to be agreeable or inconsistent with a certain general rule', TMS, 159.
46. 'But that reverence for the rule which past experience has impressed upon him, checks the impetuosity of his passion, and helps him to correct the too partial views which self-love might otherwise suggest, of what was proper to be done in his situation', TMS, 161.
47. TMS, 161. Het is van belang op te merken dat het gaat om een conflict tussen gevoelens, namelijk het gevoel van eerbied en een egoïstische passie, en niet om een conflict tussen de rede en de gevoelens. Cfr. Hume, *Treatise*, p. 415.
48. 'There is scarce any man, however, who by discipline, education, and example, may not be so impressed with a regard to general rules, as to act upon almost every occasion with tolerable decency, and through the whole of his life to avoid any considerable degree of blame', TMS, 163.
49. '... a reverence for the established rule of duty, a serious and earnest desire of acting, in every respect, according to the law of gratitude', TMS, 162.
50. 'None but those of the happiest mould are capable of suiting, with exact justness, their sentiments and behaviour to the smallest difference of situation, and of acting upon all occasions with the

most delicate and accurate propriety. The coarse clay of which the bulk of mankind are formed, cannot be wrought up to such perfection', TMS, 162-163.

51. De mening dat het plichtsbef altijd het enig moreel juiste motief voor het handelen is, wordt volgens Smith vooral verdedigd door degenen die geloven dat de algemene morele regels Gods geboden zijn.
52. Cfr. supra, hoofdstuk 1, 1.5.
53. Een bespreking van Smiths analyse van rechtvaardigheid volgt in hoofdstuk 5.
54. 'Our conduct should rather be directed by a certain idea of propriety, by a certain taste for a particular tenor of conduct, than by any regard to a precise maxim or rule; and we should consider the end and the foundations of the rule, more than the rule itself', TMS, 175.
55. TMS, 177-178. Cfr. hierboven noot 51.
56. Oncken, A., *Adam Smith und Immanuel Kant. Der Einklang und das Wechselverhältnis ihrer Lehre über Sitte, Staat und Wirtschaft*, Leipzig, 1877, pag. 91.
57. 'These researches, however, when they came to take place, confirmed those original anticipations of nature. Upon whatever we suppose that our moral faculties are founded, whether upon a certain modification of reason, upon an original instinct, called a moral sense, or upon some other principle of nature, it cannot be doubted that they were given us for the direction of our conduct in this life', TMS, 164-165.
58. Zie de voetnoot van de editors TMS, 164.
59. 'But if it was by a peculiar faculty, such as the moral sense is supposed to be, that they judged of their own conduct, if they were endowed with a particular power of perception, which distinguished the beauty or deformity of passions and affections; as their own passions would be more immediately exposed to the view of this faculty, it would judge with more accuracy concerning them, than concerning those of other men, of which it had only a more distant prospect', TMS, 158.
60. Zie 3.4. en noot 45.
61. '... seems to have misled several very eminent authors, to draw up their systems in such a manner, as if they had supposed that the original judgments of mankind with regard to right and wrong, were formed like the decisions of a court of judicatory, by considering first the general rule, and then, secondly, whether the particular action under consideration fell properly within its comprehension', TMS, 160.
62. Oncken, A., o.c., pag. 75 en 77.



63. Hoewel wij Onckens interpretatie van Kant niet toetsen aan Kants filosofie op basis van Kants geschriften, is het duidelijk dat Oncken Kant net zo min recht doet als Smith. Bijvoorbeeld, Onckens bewering dat volgens Kant het geweten aangeboren is, is onnauwkeurig. Het gaat bij Kant in ieder geval niet om de gedachte dat het geweten aangeboren is in een biologische zin van 'aangeboren'.
64. 'Our sensibility to the feelings of others, so far from being inconsistent with the manhood of self-command, is the very principle upon which that manhood is founded', TMS, 152.
65. Oncken, A., o.c., pag. 103.

#### Noten bij hoofdstuk 4

1. Cfr. hoofdstuk 1, 1.5.
2. TMS, p. 71. De kwestie van de eis van voorafgaandelijke beoordeling van de intentie wordt aan de orde gesteld in hoofdstuk 5 over de rechtvaardigheid.
3. Cfr. hoofdstuk 1, 1.4. over de morele klassificatie van de passies. Cfr. ook hoofdstuk 5.
4. 'Beneficence is always free, it cannot be extorted by force, the mere want of it exposes to no punishment; because the mere want of beneficence tends to do no real positive evil', TMS, p. 78. Cfr. daarentegen de rechtvaardigheid: 'There is, however, another virtue, of which the observance is not left to the freedom of our own wills, which may be extorted by force, and of which the violation exposes to resentment, and consequently to punishment. This virtue is justice ...', TMS, p. 79.
5. '... in all these cases, though every body blames the conduct, nobody imagines that those who might have reason, perhaps, to expect more kindness, have any right to extort it by force', TMS, p. 81.
6. TMS, p. 81. Een ander voorbeeld van de verschuiving van de grens tussen de weldadigheid en de positiefrechtelijk bepaalde zorg voor anderen, is de invoering van een wet in Italië die automobilisten verplicht hulp te bieden aan degenen die met pech langs de autostrada staan. Cfr. ook de discussies over de verhouding tussen de liberale grondrechten en de sociale grondrechten en de discussies over de ontwikkeling van de verzorgingsstaat.  
Een meer uitgewerkte vorm van de gedachte dat de afbakening van de weldadigheid ten opzichte van de positiefrechtelijk geregelde zorg voor anderen cultureel bepaald wordt, is te vinden in Smiths stadiaal. Zie hiervoor hoofdstuk 5.
7. TMS, p. 218-234. Campbell stelt dat Smiths belangrijkste uiteenzetting van de welwillendheid beperkt kan blijven tot een discussie over de rangorde van personen en groepen die aan onze goede zorg aan-

bevolen worden, omdat al aangetoond is dat de welwillendheid zeer hoog gewaardeerd wordt. Campbell, T.D., o.c., p. 181-182. Wij vinden dat Campbell onvoldoende duidelijk maakt dat Smith de welwillendheid zorgvuldig onderscheidt van de weldadigheid.

8. TMS, p. 219. Cfr. ook hoofdstuk 3, 3.4. over het egoïsme.
9. Omdat de gewoonte van sympathie het samenleven veronderstelt, kan volgens Smith de liefde tussen de vader en de zoon bij de terugkeer van de verloren zoon niet zo sterk zijn: 'But that cordial satisfaction, that delicious sympathy, that confidential openness and ease, which naturally take place in the conversation of those who have lived long and familiarly with one another, it seldom happens that they can completely enjoy', TMS, p. 221.
10. 'Even the trifling circumstance of living in the same neighbourhood, has some effect of the same kind. We respect the face of a man whom we see every day, provided he has never offended us ... . There are certain small good offices, accordingly, which are universally allowed to be due to a neighbour in preference to any other person who has no such connection', TMS, p. 224.
11. 'What is called affection, is in reality nothing but habitual sympathy. Our concern in the happiness or misery of those who are the objects of what we call our affections; our desire to promote the one, and to prevent the other; are either the actual feeling of that habitual sympathy, or the necessary consequences of that feeling', TMS, p. 220. Cfr. wat wij hierover reeds opmerkten in hoofdstuk 3. Smith bepaalt een rangorde van samenlevingen analoog aan deze rangorde van individuen, TMS, p. 227-234.
12. TMS, p. 225. Smith geeft in dit verband geen verdere uitleg. In een ander verband verklaart hij onze sympathie met de rijken en machtigen nader. Zie hiervoor hoofdstuk 6.
13. Cfr. in dit verband T. Campbell, o.c., p. 180-180 en Manenschijn, G., *Moraal en eigenbelang bij Thomas Hobbes en Adam Smith*, Amsterdam, 1979, p. 235-236.
14. 'It is the benevolent passions only which can exert themselves without any regard or attention to propriety, and yet retain something about them which is engaging. There is something pleasing even in mere instinctive good-will which goes on to do good offices without once reflecting whether by this conduct it is the proper object either of blame or approbation. It is not so with the other passions. The moment they are deserted, the moment they are unaccompanied by the sense of propriety, they cease to be agreeable', TMS, p. 301.
15. TMS, p. 302-303. Cfr. ook de interpretatie van Hasbach zoals aangegeven in noot 25 bij hoofdstuk 3.
16. Dit commentaar wordt gegeven door de editors van TMS. Zie hun inleiding, p. 6. Cfr. ook T.D. Campbell, o.c., p. 180.



17. Deze interpretatie wordt gegeven door Manenschijn bijvoorbeeld: 'Zijn (Smiths) belangrijkste bezwaar is dat Hutcheson de mogelijkheden van welgezindheid voor de economie overschat', o.c., p. 235. Wij bespreken de verhouding tussen ethiek en economie bij Smith enigszins in hoofdstuk 6. Hier willen wij alvast de beroemde zinsnede uit WN citeren: 'It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker, that we expect our dinner, but from their regard to their own interest', WN, I, ii.
18. 'If we could really believe, however, of any man, that, was it not from a regard to his family and friends, he would not take that proper care of his health, his life, or his fortune, to which self-preservation alone ought to be sufficient to prompt him, it would undoubtedly be a failing, though one of those amiable failings, which render a person rather the object of pity than of contempt or hatred. It would still, however, somewhat diminish the dignity and respectableness of his character. Carelessness and want of oeconomy are universally disapproved of, not, however, as proceeding from a want of benevolence, but from a want of the proper attention to the objects of self-interest', TMS, p. 304.
19. Cfr. TMS, p. 267 waar Smith stelt dat de deugd moet bestaan in ofwel verstandigheid, ofwel welwillendheid, ofwel gepastheid.
20. 'Benevolence may, perhaps, be the sole principle of action in the Deity, and there are several, not improbable, arguments which tend to persuade us that it is so. It is not easy to conceive what other motive an independent and all-perfect Being, who stands in need of nothing external, can act from. But whatever may be the case with the Deity, so imperfect a creature as man, the support of whose existence requires so many things external to him, must often act from many other motives. The condition of human nature were peculiarly hard, if those affections, which, by the very nature of our being, ought frequently to influence our conduct, could upon no occasion appear virtuous, or deserve esteem and commendation from any body', TMS, p. 305.
21. 'The administration of the great system of the universe, however, the care of the universal happiness of all rational and sensible beings, is the business of God and not of man. To man is allotted a much humbler department, but one much more suitable to the weakness of his powers, and to the narrowness of his comprehension; the care of his own happiness, of that of his family, his friends, his country: that he is occupied in contemplating the more sublime, can never be an excuse for his neglecting the more humble department; ... . The most sublime speculation of the contemplative philosopher can scarce compensate the neglect of the smallest active duty', TMS, p. 237. Cfr. TMS, p. 229.

22. Smith noemt Pascal als vertegenwoordiger van deze groep 'klagende en melancholieke' moralisten. Inderdaad kan de christelijke ethiek in haar sombere aspecten als het doelwit van Smiths kritiek beschouwd worden. Cfr. TMS, p. 171 voor Smiths kritiek op de zich christelijk noemende prekers van een strikte plichtsethiek. Cfr. TMS, p. 305. Cfr. TMS, p. 25: 'As to love our neighbours as we love ourselves only is the great law of Christianity, so it is the great precept of nature to love ourselves only as we love our neighbours, or what comes to the same thing, as our neighbour is capable of loving us'. Voor een goede uiteenzetting over het verband tussen religie en ethiek verwijs ik naar P. Winch, 'Who is my neighbour?' in *Trying to make sense*, Oxford, 1987, p. 154-166.

### Noten bij hoofdstuk 5

1. TMS, 18, 67. Cfr. hoofdstuk 1, 1.5.
2. 'But it is quite otherwise with resentment: if the person who had done us some great injury, who had murdered our father or our brother, for example, should soon afterwards die of a fever, or even be brought to the scaffold upon account of some other crime, though it might sooth our hatred, it would not fully gratify our resentment. Resentment would prompt us to desire, not only that he should be punished, but that he should be punished by our means, and upon account of that particular injury which he had done to us', TMS, 69.
3. De term reactieve gevoelens is ontleend aan Strawson. Cfr. hoofdstuk 2, 2.4. waar wij deze term noemden.
4. 'He, therefore, appears to deserve reward, who, to some person or persons, is the natural object of a gratitude which every human heart is disposed to beat time to, and thereby applaud: and he, on the other hand, appears to deserve punishment, who in the same manner is to some person or persons the natural object of a resentment which the breast of every reasonable man is ready to adopt and sympathize with', TMS, 69-70.
5. TMS, 73-74. Cfr. hoofdstuk 4. Zie verder 5.4. voor een analyse van de verhouding tussen het oordeel over de intentie en het oordeel over de reactie.
6. 'There is, however, another virtue, of which the observance is not left to the freedom of our own wills, which may be extorted by force, and of which the violation exposes to resentment, and consequently to punishment. This virtue is justice: the violation of justice is injury: it does real and positive hurt to some particular persons, from motives which are naturally disapproved of. It is,



- therefore, the proper object of resentment, and of punishment, which is the natural consequence of resentment', TMS, 79.
7. Cfr. hoofdstuk 3, 3.5. en 3.6.
  8. 'When once we begin to give way to such refinements, there is no enormity so gross of which we may not be capable', TMS, 175.
  9. TMS 176. Cfr. TMS 327-335; 341. Cfr. hoofdstuk 3, 3.5.
  10. 'The concern which is requisite for this, is no more than the general fellow-feeling which we have with every man merely because he is our fellow-creature', TMS, 90. Cfr. TMS, 86. Cfr. hoofdstuk 4 over de weldadigheid.
  11. Volgens Haakonssen verklaart Smith de bijzondere aard van de rechtvaardigheid vanuit de universaliteit en scherpte van het pijngevoel. Zie K. Haakonssen, o.c., p. 84 en 86. Hierbij tekenen wij aan dat volgens Smith de rechtvaardigheid gebaseerd is op onze sympathie met het ressentiment van het slachtoffer, en niet onmiddellijk op het gevoel van het slachtoffer zelf.
  12. TMS, 86. Zie verder hierover 5.5.
  13. 'In order to enforce the observation of justice, therefore, Nature has implanted in the human breast that consciousness of ill-desert, those terrors of merited punishment which attend upon its violation, as the great safe-guards of the association of mankind, to protect the weak, to curb the violent, and to chastise the guilty. Men, though naturally sympathetic, feel so little for another, with whom they have no particular connexion, in comparison of what they feel for themselves; ... that if this principle did not stand up within them in his defence, and overawe them into a respect for his innocence, they would, like wild beasts, be at all times ready to fly upon him; and a man would enter an assembly of men as he enters a den of lions', TMS, 86.
  14. There is, no doubt, a propriety in the practice of justice, and it merits, upon that account, all the approbation which is due to propriety. But as it does no real positive good, it is entitled to very little gratitude. Mere justice is, upon most occasions, but a negative virtue, and only hinders us from hurting our neighbour', TMS, 82.
  15. 'We feel that resentment which we imagine he ought to feel, and which he would feel, if in his cold and lifeless body there remained any consciousness of what passes upon earth. His blood, we think, calls aloud for vengeance', TMS, 71. Cfr. Hoofdstuk 1, 1.4., over sympathie met de doden.
  16. Campbell merkt terecht op dat de idee van een geschonden recht geen deel is van de betekenis van ressentiment. Maar hij voegt toe dat het begrip gerechtvaardigd ressentiment rechten of plichten veronderstelt. De moeilijkheid is alle wetten van het positief recht te herleiden tot natuurlijk ressentiment, dat wil zeggen pre-moreel

en pre-juridisch ressentiment. Deze moeilijkheid zou volgens Campbell wel eens de reden kunnen zijn waarom Smith zijn rechtsleer nooit voltooid heeft. T. Campbell, o.c., p. 192. Over de noodzaak situaties te schetsen om de rechten waartoe het rechtvaardigheidsbesef zou leiden te specificeren, zie T.D. Campbell, o.c., p. 197-198. Haakonssen daarentegen betoogt dat het verband tussen Smiths moraaltheorie en rechtsleer bestaat in het begrip 'rechten': The object of natural jurisprudence is justice; and the rules of justice define our rights by laying down what actions constitute injuries against us. The concept of 'injury' is understood in pure spectator-terms: what the relevant, actual spectators - such as judges and juries - in a given society recognize as injury is in legal terms injury in that society at that time and is definitive of its rights and laws. And what the impartial spectator recognizes as injury is definitive of absolute rights and justice. This is never spelt out in so many words, but is simply taken for granted throughout, and it is indeed abundantly clear once we analyse Smith's concrete uses of the central concepts. K. Haakonssen, o.c., p. 100. Onze analyse van Smiths teksten leidt echter tot een veel beperkter begrip van subjectieve rechten die gefundeerd zijn in de rechtvaardigheid alleen.

In een later artikel bespreekt Haakonssen opnieuw Smiths opvatting over natuurrecht. Zie Haakonssen, K., 'What might property be called natural jurisprudence' in *The Origin and Nature of the Scottish Enlightenment. Essays on Adam Smith 1723-1790*, ed. A. Skinner en R. Campbell, Edinburgh, 1982, p. 205-225. Cfr. ook Brugmans, E., 'Rechtvaardigheid en rechtsleer. De spanning tussen ethiek en economie' in *Adam Smith, Ethiek, Politiek, Economie*, o.c., p. 128-146.

17. '... a theory of the general principles which ought to run through and be the foundation of the laws of all nations', TMS, 341.
18. Zie voor de inhoud van en commentaar bij het manuscript Appendix II, TMS. Het commentaar is geschreven door D.D. Raphael. Deze bijdrage van Raphael is ook als artikel gepubliceerd onder de titel 'Adam Smith and the infection of Hume's Society', in *Journal of the History of Ideas*, 1969, 30, pag. 225 ff.
19. In 1895 is een verslag gevonden door E. Cannan. Hij publiceerde het in 1896 onder de titel 'Lectures on Justice, Police, Revenue and Arms' (hierna te noemen LJ (B)). De tekst is waarschijnlijk een kopie van een bewerkte versie van studentenaantekeningen. In 1958 worden enkele manuscripten gevonden door J. Lothian. Een deel van deze manuscripten is een verslag van Smiths cursus natuurrecht. LJ (A) is zeer gedetailleerd. Waarschijnlijk is de tekst een vlak na de les gemaakte uitwerking van tijdens de les gemaakte aantekeningen. De tekst dekt niet Smiths hele cursus; hij breekt af in de sectie 'Of Police'. In 1978 is dit verslag gepubliceerd samen met het in 1895 gevonden verslag onder de titel 'Lectures on Jurisprudence'.



20. Volgens LJ (A) definieert Smith jurisprudence als 'the theory of the rules by which civil governments ought to be directed. It attempts to show the foundation of the different systems of government in different countries and to show how far they are founded in reason', LJ (A), 5. Volgens LJ (B) 'jurisprudence is that science which inquires into the general principles which ought to be the foundation of all nations', LJ (B) 397 en 'the theory of the general principles of law and government. The four great objects of law are Justice, Police, Revenue and Arms', LJ (B) 5, 398.
21. 'The former are the rights which we are to consider, the latter not belonging properly to jurisprudence, but rather to a system of morals as they do not fall under the jurisdiction of laws. We are therefore in what follows to confine ourselves entirely to the perfect rights and what is called commutative justice', LJ (A) 9, Cfr. TMS, 269.
22. 'The first and chief design of all civil governments is, as I observed, to preserve justice amongst the members of the state and prevent all incroachments and the individuals in it, from others of the same society. - (That is, to maintain each individual in his perfect rights). Justice is violated whenever one is deprived of what he had a right to and could justly demand from others, or rather, when we do him any injury or hurt without a cause', LJ (A), 7.
23. Cfr. Winch over de omkering van volgorde: 'My surmise - no more - would be that Smith became more anxious to give early prominence to those parts of his lectures in which he had something new to add to the natural law tradition inherited from Hutcheson. Whether or not this is true, the effect of the LJ (B) arrangement of topics, by introducing 'the original principles of government' before private jurisprudence, is to emphasize the break with the social contract theory and to undercut most of the normative and libertarian emphasis of Hutcheson's endorsement of Locke's version of this theory', Winch, D., *Adam Smith's Politics. An Essay in historiographic Revision*, Cambridge, 1978, p. 51-52. Cfr. Winch, D., 'Adam Smith als politischer Theoretiker' in *Markt, Staat und Solidarität bei Adam Smith*, ed. F. Kaufmann en H. Krüßelberg, Frankfurt, 1984, p. 95-133.
24. Zie voor een bespreking van de stadiatheorie Brugmans, E. en Meys, P., 'Staat en economie in historisch perspectief', in *Adam Smith, Ethiek, Politiek, Economie*, o.c., p. 147-175.
25. 'He who shoots a bird, and he who shoots a man, both of them perform the same external movement: each of them draws the trigger of a gun', TMS, 93.
26. 'To the intention or affection of the heart, therefore, to the propriety or impropriety, to the beneficence or hurtfulness of the design, all praise or blame, all approbation or disapprobation, of any

kind, which can justly be bestowed upon any action, must ultimately belong', TMS, 93.

27. Nagel, T., 'Moral Luck', in *Mortal Questions*, Cambridge, 1979, p. 24-38.
28. Het betoog van Nagel is bekritiseerd door Richards. Richards stelt dat onze oordelen over iemands daden weliswaar toevallig bepaald kunnen zijn vooral omdat wij toevallig de kennis nodig voor een juist oordeel niet bezitten, maar dat ons besef van wat iemand verdient niet toevallig bepaald kan zijn. Onze beschouwingen in 5.4.3. laten toe vraagtekens te plaatsen bij deze stelling van Richards. Richards, N., 'Luck and Desert', *Mind*, 1986, p. 198-210.
29. Williams, B., 'Moral Luck', in *Moral Luck*, Cambridge, 1981, p. 20-40. Het citaat is van p. 29-30.
30. Williams, B., 'Moral Luck', o.c., p. 39. Cfr. Williams, B., *Ethics and the limits of Philosophy*, London, 1985, p. 195-196. Hier merkt Williams op dat de idee van een zuivere moraal die het toeval transcendeert een supreme waarde is. Deze idee is echter volgens Williams een illusie omdat geen enkele waarde helemaal aan het toeval ontstijgt.
31. ... in some measure, to revenge the injury of the dead, TMS, 95.
32. 'The object, ..., which resentment is chiefly intent upon, is not so much to make our enemy feel pain in his turn, as to make him conscious that he feels it upon account of his part conduct, to make him repent of that conduct, and to make him sensible, that the person whom he injured did not deserve to be treated in that manner', TMS, 96.
33. Cfr. Strawson die dit inzicht als volgt formuleert: 'But these attitudes of disapprobation and indignation are precisely the correlates of the moral demand in the case where the demand is felt to be disregarded. The making of the demand is the proneness to such attitudes. The holding of them does not, as the holding of objective attitudes does, involve as a part of itself viewing their object other than as a member of the moral community. The partial withdrawal of goodwill which *these* attitudes entail, the modification *they* entail of the general demand that another should, if possible, be spared suffering, is, rather, the consequence of *continuing* to view him as a member of the moral community; only as one who has offended against its demands', Strawson, P.F., 'Freedom and Resentment', o.c., p. 22.
34. 'The thief, whose hand has been caught in his neighbour's pocket before he had taken any thing out of it, is punished with ignominy only. If he had got time to take away an handkerchief, he would have been put to death', TMS, 100. Ik geef dit voorbeeld van Smith om ook te wijzen op de in 5.3. verdedigde gedachte dat specificaties



- van rechten en straffen situatie-afhankelijk zijn. De doodstraf voor diefstal gold in de 18e eeuw in Engeland.
35. 'The consideration of this difference may satisfy us how much the indignation, even of the spectator, is apt to be animated by the actual consequences of the action', TMS, 103.
  36. 'Why should he, since he was equally innocent with any other bystander, be thus singled out from among all mankind, to make up for the bad fortune of another? This task would surely never be imposed upon him, did not even the impartial spectator feel some indulgence for what may be regarded as the unjust resentment of that other', TMS, 104.
  37. Het commentaar van Campbell en Haakonssen bij Smiths analyse van de onregelmatigheid van het gevoel is naar mijn mening op dit punt tamelijk oppervlakkig en niet helemaal juist. Campbell schrijft: 'It provides a good example of the sort of inconsistency in moral judgments that Smith is delighted to be able to account for, since he regards such 'irregularities' as a challenge and a test for his theory. However, these instances of irrational retributive emotions are exceptional, and it is Smith's view that judgments of merit usually presuppose, and are governed by, judgments of propriety, and, therefore, by the spectators' awareness of the agent's intentions', Campbell, T.D., o.c., p. 113-114. Haakonssen noemt de Intentiethorie een ideale ethiek van intenties en de praktijk waarin de onregelmatigheid werkt een feitelijke ethiek van gevolgen. Volgens Haakonssen combineert Smith deze beide en 'Moreover, it serves Smith to good explanatory purpose, for it is precisely this combination which enables him to interpret morality as a guide to external action in a world of fortune and yet at the same time to see this morality as ultimately concerned with ideal and absolute propriety. ... But although this 'irregularity' provides useful guidance in the *forum externum* of social life, it by no means excludes a *forum internum* where the spectator tries to rid himself of all distortion in the search for a judgment based upon a standard of absolute propriety, the standard of the impartial spectator', Haakonssen, K., o.c., p. 65-66.
  38. Zie hoofdstuk 3, 3.3.2. en 3.3.3.
  39. Zie hoofdstuk 1, 1.4.
  40. 'They exert their whole generosity and greatness of mind, to correct in themselves this irregularity of human nature, and endeavour to regard his unfortunate magnanimity in the same light in which, had it been succesful, they would, without any such generous exertion, have naturally been disposed to consider it', TMS, 108.
  41. 'Justice, ..., is the main pillar that upholds the whole edifice. If it is removed, the great, the immense fabric of human society, that fabric which to raise and support seems in this world, if I may say so, to

have been the peculiar and darling care of Nature, must in a moment crumble into atoms', TMS, 86.

42. Cfr. de noot van de editors van TMS, p. 87.
43. Cfr. noot 20 in hoofdstuk 6, over het inzien van het nut van iets als wij daarover nadenken. Zie voor een bespreking van Smiths kritiek op Hume's rechtvaardigheidsbegrip Raphael, D., 'Hume and Adam Smith on Justice and Utility', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1972-1973, LXIII, p. 87-103.
44. 'For it well deserves to be taken notice of, that we are so far from imagining that injustice ought to be punished in this life, merely on account of the order of society, which cannot otherwise be maintained, that Nature teaches us to hope, and religion, we suppose, authorises us to expect, that it will be punished, even in a life to come. Our sense of its ill desert pursues it, if I may say so, even beyond the grave, though the example of its punishment there cannot serve to deter the rest of mankind, who see it not, who know it not, from being guilty of the like practices here', TMS, 91.
45. 'But though, in accounting for the operations of bodies, we never fail to distinguish in this manner the efficient from the final cause, in accounting for those of the mind we are very apt to confound these two different things with one another. When by natural principles we are led to advance those ends, which a refined and enlightened reason would recommend to us, we are very apt to impute to that reason, as to their efficient cause, the sentiments and actions by which we advance those ends, and to imagine that to be the wisdom of man, which in reality is the wisdom of God', TMS, 87.

## Noten bij hoofdstuk 6

1. 'The care of the health, of the fortune, of the rank and reputation of the individual, the objects upon which his comfort and happiness in this life are supposed principally to depend, is considered as the proper business of that virtue which is commonly called Prudence', TMS, 213.
2. Zie hiervoor de hoofdstukken 1, 2 en 3.
3. TMS, p. 294-300, voor Smiths bespreking van Epicurus' filosofie.
4. 'It may seem extraordinary that this philosopher, who is described as a person of the most amiable manners, should never have observed, that, whatever may be the tendency of those virtues, or of the contrary vices, with regard to our bodily ease and security, the sentiments which they naturally excite in others are the objects of a much more passionate desire or aversion than all their other consequences; ...' TMS, 297-298.



5. 'Since the practice of virtue, therefore, is in general so advantageous, and that of vice so contrary to our interest, the consideration of those opposite tendencies undoubtedly stamps an additional beauty and propriety upon the one, and a new deformity and impropriety upon the other. ... Epicurus appears in every virtue to have attended to this species of propriety only', TMS, 298-299.
6. Cfr. de analoge redenering met betrekking tot het betrachten van de rechtvaardigheid, hoofdstuk 5, 5.5.
7. Cfr. EPS, 'History of Astronomy' waarin Smith het 'spaarzaamheidsbeginsel' voor filosofische en wetenschappelijke systemen bepleit. Cfr. Megill, A., 'Theory and Experience in Adam Smith', *Journal of the History of Ideas*, 1975, 36, 79-94; Myers, M., 'Adam Smith as Critic of Ideas', *Journal of the History of Ideas*, 1975, 2, 281-296; Skinner, A., 'Adam Smith: philosophy and science', *Scottish Journal of Political Economy*, 1972, XIX, 307-319.
8. Cfr. supra 3.3. en noot 17 van hoofdstuk 3.
9. 'Every thing, according to him, is luxury which exceeds what is absolutely necessary for the support of human nature, so that there is vice even in the use of a clean shirt, or of a convenient habitation', TMS, 312.
10. Cfr. hoofdstuk 4, Smiths kritiek op Hutchesons welwillendheidsethiek. De gepaste eigenliefde is de verstandigheid, zoals beschreven in 6.2.
11. TMS, 309. Wij hebben dit onderscheid geanalyseerd in hoofdstuk 3. Zie verder hierover 6.5. en 6.6.
12. Smith stelt dat de waarheid en onwaarheid van moraalfilosofieën voor ons allemaal gemakkelijk te onderkennen zijn omdat deze filosofieën over onszelf gaan. Met betrekking tot natuurwetenschappelijke theorieën daarentegen is het voor ons vaak erg moeilijk uit te maken wat ervan waar is en wat niet. TMS, 313-314.
13. 'What is the end of avarice and ambition, of the pursuit of wealth, of power, and preheminance? ... From whence, then, arises that emulation which runs through all the different ranks of men, and what are the advantages which we propose by that great purpose of human life which we call bettering our condition? To be observed, to be attended to, to be taken notice of with sympathy, complacency, and approbation, are all the advantages which we can propose to derive from it. It is the vanity, not the ease, or the pleasure, which interests us, TMS, 50.
14. '... and he is fonder of his wealth, upon this account, than for all the other advantages it procures him' TMS, 51.
15. Smiths terminologie hier duidt er duidelijk op dat onze idee dat de rijken en machtigen bijna volmaakt gelukkig zijn een *waanbeeld* is. De reden waarom hij van een waanbeeld spreekt wordt duidelijk uit zijn stelling van de natuurlijke misleiding. Zie 6.5.2. en 6.5.3.

16. Cfr. 'Nature, it seems, when she loaded us with our own sorrows, thought that they were enough, and therefore did not command us to take any further share in those of others, than what was necessary to prompt us to relieve them', TMS, 47.
17. 'It is because mankind are disposed to sympathize more entirely with our joy than with our sorrow, that we make parade of our riches, and conceal our poverty', TMS, 50.
18. Smith noemt Hume hier niet bij naam, maar refereert in zeer lovende termen naar hem (TMS, 179). Toch is Smiths kritiek op Humes analyse van het plezier van het nut van essentieel belang, omdat Smith hier, zoals ook in de analyse van rechtvaardigheid, Humes utilitarisme weerlegt. Zie voor Humes analyse *Treatise*, p. 353 ff, vooral p. 364 en 365.
19. 'If we examine, however, why the spectator distinguishes with such admiration the condition of the rich and the great, we shall find that it is not so much upon account of the superior ease or pleasure which they are supposed to enjoy, as of the numberless artificial and elegant contrivances for promoting this ease or pleasure. He does not even imagine that they are really happier than other people: but he imagines that they possess more means of happiness. And it is the ingenious and artfull adjustment of those means to the end for which they were intended, that is the principal source of his admiration', TMS, 182.
20. 'If we consider the real satisfaction which all these things are capable of affording, by itself and separated from the beauty of that arrangement which is fitted to promote it, it will always appear in the highest degree contemptible and trifling. But we rarely view it in this abstract and philosophical light. We naturally confound it in our imagination with the order, the regular and harmonious movement of the system, the machine or oeconomy by means of which it is produced. The pleasures of wealth and greatness, when considered in this complex view, strike the imagination as something grand and beautiful and noble, of which the attainment is well worth all the toil and anxiety which we are so apt to bestow upon it', TMS, 183.
21. Deze gelijke verdeling van de oogst die niet geïntendeerd is door de grootgrondbezitter maar toch volgt noemt Smith een verdeling die geleid is door een onzichtbare hand. TMS, 184-185. Deze passage is in de secundaire literatuur beschouwd als cruciaal voor een bepaling van de verhouding tussen Smiths moraalfilosofie en economische theorie. Zie bijvoorbeeld: Macfie, A., 'The Invisible Hand' in the Theory of Moral Sentiments', in *The Individual in Society, Papers on Adam Smith*, London, 1976, p. 101-125. Zie verder noot 28.
22. Smith gebruikt zelf de metafoor 'politieke machine' in deze passage, TMS, 185. Cfr. Kerkhof, B., 'Systemen zijn als machines', in *Adam*



*Smith. Ethiek, Politiek, Economie*, ed. E.E. Berns, Tilburg, 1986, p. 61-90.

23. Cfr. hoofdstuk 1, 1.5.
24. '... that whatever may be praise-worthy in any of these (i.e. equipage and splendid way of living of the superiors), derives its whole merit and propriety from its suitableness to that situation and fortune which both require and can easily support the expence', TMS, 64.
25. 'But the ambitious man flatters himself that, in the splendid situation to which he advances, he will have so many means of commanding the respect and admiration of mankind, and will be enabled to act with such superior propriety and grace, that the lustre of his future conduct will entirely cover, or efface, the foulness of the steps by which he arrived at that elevation', TMS, 64.
26. '... he is still secretly pursued by the avenging furies of shame and remorse', TMS, 65.
27. 'There are hypocrites of wealth and greatness, as well as of religion and virtue; and a vain man is as apt to pretend to be what he is not, in the one way, as a cunning man is in the other', TMS, 64.
28. In de secundaire literatuur wordt bijzonder veel aandacht geschonken aan het verband tussen het aanzien, de bewondering voor artefacten en de ambitie. Deze aandacht is voortgekomen uit een poging een definitieve oplossing te geven van 'das Adam Smith Problem', vooral bekend door de geschriften van Oncken. Hoewel 'das Adam Smith Problem' niet meer bestaat omdat niemand nog sympathie gelijkstelt met altruïsme, vind ik ook de recente publikaties vaak onduidelijk en onnauwkeurig in de analyse van het verband tussen het aanzien, de bewondering voor artefacten en de ambitie. Vooral Smiths principiële onderscheid tussen de natuurlijke fraaie visie op artefacten, die vanuit filosofisch oogpunt een misleiding genoemd kan worden, en de moreel afkeurenswaardige ijdelheid wordt niet altijd voldoende opgemerkt. Ten onzent is dit onderscheid niet gerespecteerd door Van Leeuwen, A., *De Nacht van het kapitaal*, Nijmegen, 1984, p. 48 bijvoorbeeld: "Kortom, de 'huishouding der grootheid' (oeconomy of greatness) openbaart zich als het mysterie van 'de rijkdom der naties'. Midden in de melancholieke zelfbespiegelingen van de moraalfilosofie kondigt zich het zegevierend thema aan van *The Wealth of Nations*. Door de nacht tot het licht. In het verborgene heeft een 'onzichtbare hand' de tragedie geleid naar het stralende Doel'. Berns en Van Stratum daarentegen merken dit principiële onderscheid goed op: 'De wederzijdse aangepastheid van nut en deugd, van economie en ethiek leidt dus niet tot een spoor van ethisch utilitarisme. Zij bestaat slechts op het niveau van de natuur. De deugd kent alleen zichzelf', p. 194. Berns, E.E. en Van Stratum,

- R., 'De plaats van de economie in Adam Smith's 'Moral Philosophy'' in *Adam Smith. Ethiek, Politiek, Economie*, o.c., p. 176-203. Voor een bespreking van 'Das Adam Smith Problem' verwijs ik naar de Introduction van de editors van TMS. Uit de talrijke artikelen over het verband tussen Smiths moraalfilosofie en economische theorie waarbij bijzondere aandacht wordt besteed aan het thema van het aanzien noem ik hier slechts Grampp, W.D., 'Adam Smith and the Economic Man', in *Journal of Political Economy*, 1948, 56, p. 315-336; Macfie, A., 'Adam Smith's Moral Sentiments as Foundations for his Wealth of Nations', in o.c., p. 59-81; Anspach, R., 'The implications of the Theory of Moral Sentiments for Adam Smith's Economic Thought' in *History of Political Economy*, 1976, 4, 176-206; Lamb, R., 'Adam Smith's System: Sympathy not Self-interest', *Journal of the History of Ideas*, 1974, XXXV, 671-682.
29. Cfr. hoofdstuk 3, 3.3.2. en 3.3.3. en hoofdstuk 5, 5.4.3.
  30. 'He seems to wish, not so much to excite your esteem for himself, as to mortify that for yourself', TMS, 255.
  31. 'The esteem and admiration which every impartial spectator conceives for the real merit of those spirited, magnanimous, and high-minded persons, as it is a just and well-founded sentiment, so it is a steady and permanent one, and altogether independent of their good or bad fortune', TMS, 252.
  32. Cfr. 6.5.1. en hoofdstuk 5, 5.4.
  33. Cfr. hoofdstuk 1, 1.5. en hoofdstuk 2, 2.2.
  34. Cfr. hoofdstuk 2, 2.2.
  35. Cfr. hoofdstuk 1, 1.5.
  36. Cfr. Van Erp, H., 'De moraal van Adam Smith', in *Adam Smith. Ethiek, Politiek, Economie*, o.c., p. 90-127, met name p. 124-125.
  37. 'The man of the greatest magnanimity, who desires virtue for its own sake, and is most indifferent about what actually are the opinions of mankind with regard to him, is still however, delighted with the thoughts of what they should be, with the consciousness that though he may neither be honoured nor applauded, he is still the proper object of honour and applause. ... That he might think himself worthy of those honourable sentiments, ..., was the great and exalted motive of his conduct', TMS, 310-311.

### Noten bij hoofdstuk 7

1. '... that which places virtue in utility, and accounts for the pleasure with which the spectator surveys the utility of any quality from sympathy with the happiness of those who are affected by it. ... It is the same principle with that by which we approve of a well-contrived machine', TMS, 327.



2. 'All such sentiments suppose the idea of some other being, who is the natural judge of the person that feels them; and it is only by sympathy with the decisions of this arbiter of his conduct, that he can conceive, either the triumph of self-applause, or the shame of self-condemnation', TMS, 192-193. Cfr. hoofdstuk 1, 1.6.; cfr. hoofdstuk 3.
3. 'This beauty and deformity which characters appear to derive from their usefulness or inconveniency, are apt to strike, in a peculiar manner, those who consider in an abstract and philosophical light, the actions and conduct of mankind, ... But it is in particular instances only that the propriety or impropriety, the merit or demerit of actions is very obvious and discernible', TMS, 187-188. Trouwens, het filosofisch zien van een maatschappij als een machine en bijgevolg het goedkeuren en afkeuren van kwaliteiten gefundeerd achten op hun nut, is de visie van Hobbes en verwante filosofen. De lezer wordt dan gecharmeerd door de schoonheid die de deugden op grond van hun nut hebben, maar hij wordt niet door het wezen van de deugden getroffen, TMS, 316.
4. T.D. Campbell, o.c., p. 205.
5. T.D. Campbell, o.c., p. 212.
6. T.D. Campbell, o.c., p. 217.
7. T.D. Campbell, o.c., p. 220.
8. T.D. Campbell, o.c., p. 230-233.
9. T.D. Campbell, o.c., p. 217.
10. T.D. Campbell, o.c., p. 220. Cfr. ook Campbell, T., 'Scientific Explanation and Ethical Justification in the Moral Sentiments', in *Essays on Adam Smith*, ed. A. Skinner en T. Wilson, Oxford, 1975, p. 68-82.
11. TMS, 188. Zie boven, einde van 7.1.
12. Cfr. H. Bittermann, 'Adam Smith's Empiricism and the law of nature', in *Journal of Political Economy*, 1940, p. 487-520 en p. 703-734. Met name het tweede deel van het artikel is zeer interessant.
13. Smith spreekt uitvoerig over het stoïcisme. TMS, p. 58 noot; p. 272-293 zijn de meest belangrijke teksten. Het artikel van Waszek maakt het cruciale verschil tussen Smiths filosofie en het stoïcisme niet duidelijk. N. Waszek, 'Two Concepts of Morality: A distinction of Adam Smith's Ethics and its Stoic Origin', *Journal of the History of Ideas*, 1984, oct., p. 591-606.
14. 'The reasonings of philosophy, it may be said, though they may confound and perplex the understanding, can never break down the necessary connection which Nature has established between causes and their effects. The causes which naturally excite our desires and aversion, our hopes and fears, our joys and sorrows, would no doubt, notwithstanding all the reasonings of Stoicism, produce upon each individual, according to the degree of his actual sensibility, their proper and necessary effects' TMS, 293. Cfr. TMS, 36.

## Literatuurlijst

### Werken van Adam Smith volgens de Glasgow-editie

- I. *The Theory of Moral Sentiments*. Ed. D.D. Raphael en A.L. Macfie.
- II. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Ed. R.H. Campbell en A.S. Skinner.
- III. *Essays on Philosophical Subjects* (and Miscellaneous Pieces). Ed. W.P.D. Wightman, J.C. Bryce en I.S. Ross.
- IV. *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*. Hierin ook *Considerations concerning the First Formation of Languages*. Ed. J.C. Bryce.
- V. *Lectures on Jurisprudence*. Hierin ook 'Early Draft' en een fragment van *The Wealth of Nations*. Ed. R.L. Meek, D.D. Raphael en P.G. Stein.
- VI. *Correspondence of Adam Smith*. Ed. E.C. Mossner en I.S. Ross.

### Biografische werken

- Rae, J., *Life of Adam Smith*, Fairfield, 1895.  
 Scott, W.R., *Adam Smith as Student and Professor*, Glasgow, 1937.  
 Stewart, D., *Account of the life and writings of Adam Smith, 1793*, in  
     Smith, A., *Essays on Philosophical Subjects*, Glasgow, 1980.  
 Viner, J., *Guide to John Rae's 'Life of Adam Smith'*, New York, 1965.

### Geciteerde literatuur

- Anspach, R., 'The implication of the Theory of Moral Sentiments for Adam Smith's economic thought', *History of Political Economy*, 1976, 4, p. 176-206.  
 Augustinus, *Confessiones*, London, Loeb Classical Library.  
 Ayer, A.J., *Philosophy in the Twentieth century*, London, 1982.  
 Berns, E. en Stratum, R. van, 'De plaats van de economie in Adam Smith's 'Moral Philosophy'', in *Adam Smith. Ethiek, Politiek, Economie*, ed. E.E. Berns, Tilburg, 1986, p. 176-203.  
 Bittermann, H., 'Adam Smith's empiricism and the law of nature', *Journal of Political Economy*, 1940, XLVIII, p. 487-520 en p. 703-734.  
 Brugmans, E., 'Rechtvaardigheid en rechtsleer. De spanning tussen ethiek en economie', in *Adam Smith. Ethiek, Politiek, Economie*, o.c., p. 147-175.



- Brugmans, E. en Meys, P., 'Staat en economie in historisch perspectief', in *Adam Smith. Ethiek, Politiek, Economie*, o.c., p. 176-203.
- Burms, A. en De Dijn, H., *De rationaliteit en haar grenzen. Kritiek en deconstructie*, Leuven, 1986.
- Burms, A. en De Dijn, H., 'Verlangen naar Erkenning en Fierheid', *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, 1986, 3, p. 157-162.
- Campbell, T.D., *Adam Smith's Science of Morals*, London, 1971.
- Campbell, T.D., 'Scientific Explanation and Ethical Justification in the Moral Sentiments', in *Essays on Adam Smith*, ed. A.S. Skinner en T. Wilson, Oxford, 1975, p. 68-82.
- Cavell, S., *The Claim of Reason*, Oxford, 1979.
- Cox, S., 'The Stranger within thee', *Concepts of the Self in Late Eighteenth-century Literature*, Pittsburgh, 1980.
- Daiches, D., 'The Scottish Enlightenment', in *A Hotbed of Genius. The Scottish Enlightenment 1780-1790*, ed. D. Daiches, P. Jones, J. Jones, Edinburgh, 1986, p. 1-42.
- De Dijn, H., 'Fierheid en Persoonsidentiteit', *Tijdschrift voor Filosofie*, 1985, 4, p. 571-581.
- Deleuze, G., *Empirisme et Subjectivité*, Paris, 1953.
- Erp, H. van, 'De moraal van Adam Smith', in *Adam Smith. Ethiek, Politiek, Economie*, o.c., p. 90-127.
- Firth, R., 'Ethical Absolutism and the Ideal Observer', *Philosophy and Phenomenological Research*, 1952, XII, 3, p. 317-345.
- Grampp, W.D., 'Adam Smith and the Economic Man', *Journal of Political Economy*, 1948, 56, p. 315-336.
- Haakonssen, K., *The Science of a Legislator. The natural jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge, 1981.
- Haakonssen, K., 'What might properly be called natural jurisprudence?' in *The Origin and Nature of the Scottish Enlightenment. Essays on Adam Smith 1723-1790*, ed. A. Skinner and R. Campbell, Edinburgh, 1982, p. 205-225.
- Hasbach, W., *Untersuchungen über Adam Smith und die Entwicklung der politischen Ökonomie*, Leipzig, 1891.
- Hogan, J., 'Historiography and Ethics in Adam Smith's Lectures on Rhetoric, 1762-1763', *Rhetorica*, 1984, II, 1, p. 75-91.
- Honour, H., *Neo-Classicism*, Hammondsworth, 1968.
- Hope, V., 'Smith's Demigod', in *Philosophers of the Scottish Enlightenment*, ed. V. Hope, Edinburgh, 1984, p. 157-167.
- Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, Second edition, Oxford, 1978.
- Kerkhof, B., 'Systemen zijn als machines. Een opmerkelijke theorie over theorieën', in *Adam Smith. Ethiek, Politiek, Economie*, o.c., p. 61-89.
- Lamb, R., 'Adam Smith's System: Sympathy not Self-interest', *Journal of the History of Ideas*, 1974, XXXV, p. 671-682.
- Land, S., 'Adam Smith's "Considerations concerning the first formation of Languages"', *Journal of the History of Ideas*, 1977, 38, p. 677-690.

- Leeuwen, A. van, *De Nacht van het Kapitaal*, Nijmegen, 1984.
- Lindgren, J., *The Social Philosophy of Adam Smith*, Den Haag, 1973.
- Macfie, A.L., 'Adam Smith's Moral Sentiments as Foundation for his Wealth of Nations', in Macfie, A., *The Individual in Society, Papers on Adam Smith*, London, 1967, p. 59-81.
- Macfie, A.L., 'The Invisible Hand' in the Theory of Moral Sentiments', in Macfie, A., o.c., p. 101-125.
- MacIntyre, A., *After Virtue, a study in moral theory*, London, 1981.
- Manenschijs, G., *Moraal en eigenbelang bij Thomas Hobbes en Adam Smith*, Amsterdam, 1979.
- May, G., 'The Influence of English Fiction on the French Mid-Eighteenth-Century Novel', in *Aspects of the Eighteenth Century*, ed. E. Wasserman, Baltimore, 1965, (1967), p. 265-280.
- Megill, A.D., 'Theory and Experience in Adam Smith', *Journal of the History of Ideas*, 1975, 36, p. 79-94.
- Myers, M.L., 'Adam Smith as Critic of Ideas', *Journal of the History of Ideas*, 1975, 2, p. 281-296.
- Nagel, T., 'Moral Luck', in *Mortal Questions*, Cambridge, 1979, p. 24-38.
- Norton, D.F. and Stewart-Robertson, J.C., 'Thomas Reid on Adam Smith's Theory of Morals', *Journal of the History of Ideas*, 1980, XLI, 3, p. 381-398, en 1984, XLV, p. 309-321.
- Oncken, A., *Adam Smith und Immanuel Kant. Der Einklang und das Wechselverhältnis ihrer Lehren über Sitte, Staat und Wirtschaft*, Leipzig, 1877.
- Passmore, J., 'The Malleability of Man in Eighteenth-Century Thought' in *Aspects of the Eighteenth Century*, o.c., p. 21-46.
- Popper, K., *Conjectures and Refutations*, London, 1974.
- Putnam, H., *Reason, Truth and History*, Cambridge, 1981.
- Raphael, D.D., 'Adam Smith and "The Infection of David Hume's Society"', *Journal of the History of Ideas*, 1969, 30, p. 225-248.
- Raphael, D.D., 'Hume and Adam Smith on Justice and Utility', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1972-1973, LXIII, p. 87-103.
- Raphael, D.D., 'The Impartial Spectator', in *Essays on Adam Smith*, o.c., p. 83-99.
- Raynor, D., 'Hume's Abstract of Adam Smith's Theory of Moral Sentiments', *Journal of the History of Philosophy*, 1984, XXII, 1, p. 51-79.
- Richards, N., 'Luck and Desert', *Mind*, 1986, XCV, 378, p. 198-209.
- Richardson, S., *Pamela, or virtue rewarded*, 1739, Hammondsworth, 1980.
- Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford, 1980.
- Scruton, R., 'Emotion and Culture', in *The Aesthetic Understanding*, London, 1983, p. 138-152.
- Skinner, A., 'Adam Smith: philosophy and science', *Scottish Journal of Political Economy*, 1972, XIX, p. 307-319.



- Strawson, P.F., 'Freedom and Resentment', in *Freedom and Resentment*, London, 1974, p. 1-25.
- Strawson, P.F., *Individuals. An Essay in descriptive Metaphysics*, London, 1959, (1979).
- Strawson, P.F., 'Social Morality and Individual Ideal', in *Freedom and Resentment*, o.c., p. 26-44.
- Waszek, N., *Man's Social Nature. A topic of the Scottish Enlightenment in its historical setting*, Frankfurt am Main, 1986.
- Waszek, N., 'Two Concepts of Morality: a distinction of Adam Smith's Ethics and its Stoic origin', *Journal of the History of Ideas*, 1984, XLV, 4, p. 591-606.
- West, E., 'Adam Smith and Alienation: a rejoinder' in *Adam Smith, Critical Assessments*, ed. J. Cunningham Wood, London, 1984, p. 501-507.
- West, E., 'Adam Smith and Rousseau's Discourse on Inequality: inspiration or provocation', in *Adam Smith, Critical Assessments*, o.c., p. 425-437.
- Williams, B., *Descartes. The Project of Pure Enquiry*, Hammondsworth, 1978.
- Williams, B., *Ethics and the limits of philosophy*, Lonson, 1985.
- Williams, B., 'Moral Luck', in *Moral Luck*, Cambridge, 1981, p. 20-39.
- Winch, D., 'Adam Smith als politischer Theoretiker', in *Markt, Staat und Solidarität bei Adam Smith*, ed. F. Kaufmann & H. Krüsselberg, Frankfurt, 1984, p. 95-133.
- Winch, D., *Adam Smith's Politics, an Essay in historiographic revision*, Cambridge, 1978.
- Winch, P., 'Eine Einstellung zur Seele', *Proceedings of the British Aristotelian Society*, 1980-1981, p. 1-15.
- Winch, P., 'Nature and Convention', in *Ethics and Action*, London, 1972.
- Winch, P., 'Who is my neighbour?' in *Trying to make sense*, Oxford, 1987, p. 154-166.
- Wittkower, R., 'Imitation, Eclecticism and Genius', in *Aspects of the Eighteenth Century*, o.c., p. 143-162.

## Summary

The present study is an attempt to develop a theory of moral sensibility on the basis of an analysis of Adam Smith's 'The Theory of Moral Sentiments'.

The study is motivated by an experience in the first place. We may wonder at the fact that the other presents to us what is morally right. This fact is familiar. We can think of our first moral experiences, when others, our parents e.g., tell us what we ought to do. We can also think of the laws and rules we are confronted with.

Secondly, our study is motivated by the belief that moral philosophical investigations cannot be carried out from a purely cognitive point of view, nor from a purely practical point of view. The cognitive approach fails to explain adequately why we care about morality at all. The practical approach would soon break down moral questions into questions of know-how. The consequence, then, would be that moral values are regarded only as means to a certain end and not as values in themselves.

We believe that a true analysis of morality should show that in moral matters our sensibility is involved. Therefore, the analysis must offer an account of the origin and nature of moral sensibility. This account must be complemented with an exposition of the ethics implied by moral sensibility.

This study is an attempt to offer such an analysis. Our study is based on an analysis of Adam Smith's 'The Theory of Moral Sentiments', since in this book for the first time, the concept of moral sensibility is developed and the ethics implied is discussed.

In chapter 1 we show that moral judgments presuppose sympathy. We explain the nature of sympathy and show how moral approval and disapproval follow from it.

To approve of one's action is the judgment that that action is the proper thing to do in a particular situation. This judgment requires that the person judging brings home to himself the situation of the actor. This he does by sympathizing: he, the spectator, imagines himself to be in the situation of the actor. When the spectator finds that his sympathetic feelings correspond to the original emotions of the person principally concerned, he approves of the latter's action. When the spectator finds that his sympathetic feelings do not correspond to the original emotions of the actor, he disapproves of the latter's action. In cases where somebody else is directly affected by the actor, the spectator judges not only the propriety or impropriety of that action but also its merit or demerit.



The desire to obtain the spectator's approval, is the desire to act with propriety. We emphasise that propriety, however, is not the same thing as virtue. Virtue is excellence compared to the morality commonly arrived at. The general outline of sympathy or moral sensibility is elucidated by an explanation of the analogy between moral judgments and esthetical judgments.

In chapter 2, we develop the analysis of moral judgments further, by discussing Smith's statement that the sympathy of the impartial spectator is the precise and distinct standard of propriety. We present and criticize the prevailing interpretations of this statement and we offer our own interpretation.

Chapter 3 deals with the moral subject. The confrontation with the moral judgements of others arouses the desire to know whether these judgments are deserved. In order to arrive at an answer to this question, the person judged to starts to judge himself. This he does by sympathizing with himself. So he becomes the spectator of himself as an actor.

This split, characteristic for the moral subject, is reflected in the distinction between the desire of praise and the desire of praise-worthiness. The analysis of this distinction leads us to set forth the concept of truth proper to moral judgements. We argue that the interest in the truth of moral judgments necessarily presupposes an openness to the judgments and feelings of others. Thus we show that moral sensibility is not only originally intersubjective, but essentially so.

The importance of the intersubjective character of the desire of praise-worthiness is emphasised in our account of egoism and of the general moral rules. In the latter we point out that conscientiousness does not consist in an unconditional adherence to the general rules, but rather in the refinement of the sensibility and the willingness to confront the judgments of others. Thus the theory of moral sensibility is distinguished from an ethics of duty.

In the chapters 4, 5 en 6 we continue to set forth the ethics proper to moral sensibility.

The theory of moral sensibility enables to understand why benevolence and beneficence are highly regarded virtues. However, the theory of moral sensibility also offers good reasons to reject the view that virtue consists in benevolence and beneficence alone. Therefore, the theory of moral sensibility is distinct from an ethics of love or charity.

We continue with the analysis of justice. We show that justice is the primary virtue, in the sense that it is transcendental to society. This concept of justice leads us to examine the relation between justice and legal systems, as expressed in the idea of natural law. The meaning of justice is clarified further by pointing out the role of luck in judgments of justice and in moral judgments in general. In that connection, we discuss intentionalism and consequentialism. The analysis of justice is

concluded with an explanation of the difference between the concept of justice according to the theory of moral sensibility on the one hand, and the utilitarian concept of justice on the other hand.

The difference between the theory of moral sensibility and utilitarianism is stated more clearly in the account of prudence, vanity and magnanimity. We argue that utilitarianism is criticized in the analysis of the ethics of prudence and the theory of vanity. We show that magnanimity is the true virtue proper to moral sensibility.

In chapter 7, finally, we examine the relation between morality and Nature. According to the theory of moral sensibility, the principle of sympathy is given to human nature by Nature. For that reason, the order of morality can be regarded as a means to the effect intended by Nature, namely the happiness and propagation of the individual and mankind. This view, however, requires a position which cannot be the position of man as he lives his (moral) life. We conclude, therefore, that the theory of moral sensibility enables us to retain the idea that Nature is wise and good, but at the same time shows that moral sensibility does not consist in following Nature.



## Stellingen

1. Anselmus' ene argument dat God is 'aliquid quo nihil maius cogitari possit' is zinvol niet als bewijs voor het bestaan van God, maar als naam waarmee de filosoof op een juiste manier God kan 'andenken'.
2. De nog steeds (bijvoorbeeld door Kurt Flasch, 1980) verdedigde stelling dat Augustinus boek X van zijn *Confessiones* toegevoegd zou hebben nadat de overige boeken waren voltooid, is niet plausibel. Het argument voor deze stelling is dat boek X een vreemd element is, in de zin dat het niet thuishoort bij de boeken I t/m IX, die als een autobiografie beschouwd worden, en ook niet thuishoort bij de boeken XI, XII en XIII, die als een metafysica beschouwd worden. Boek X is echter essentieel voor de voorafgaande en volgende boeken. In dit boek stelt Augustinus de betekenis van de belijdenissen in het licht, als hij opmerkt dat het verlangen naar lofwaardigheid de waarachtigheid veronderstelt die een principiële openheid voor het oordeel en de gevoelens van anderen veronderstelt. De zin van de openbaarheid van zijn belijdenissen, dus de zin van de beschrijving van zijn leven en gedachten, wordt in boek X geëxpliciteerd. Daarom is boek X geenszins een vreemd element tussen de overige boeken, maar juist de sleutel tot de zin van die boeken.
3. In de propedeuse van elke universitaire studie zou een cursus fundamentele filosofie verplicht moeten zijn. 'One-Dimensional Man' van Marcuse is een vruchtbare basistekst voor zo'n cursus in de volgende tien jaren in onze maatschappij.

4. Hegels uitspraak 'Stehen Frauen an der Spitze der Regierung, so ist der Staat in Gefahr, denn sie handeln nicht nach den Anforderungen der Allgemeinheit, sondern nach zufälliger Neigung und Meinung' is als onwaar bewezen door het optreden van o.a. Indira Gandhi en Margaret Thatcher.

Hegel laat de genoemde uitspraak voorafgaan door de algemene stelling dat 'Frauen können wohl gebildet sein, aber für die höheren Wissenschaften, die Philosophie und für gewisse Produktionen der Kunst, die ein Allgemeines fordern, sind sie nicht gemacht'. (Grundlinien der Philosophie der Rechts, par. 166, Zusatz.)

De verontwaardiging over deze stelling is een goede reden voor vrouwen om in het domein van de absolute geest te werken, zodat de redelijkheid meer werkelijk wordt dan Hegel voor mogelijk houdt.

5. De gedachte dat wij zouden kunnen verkiezen de ander te misleiden en te manipuleren, verliest haar fascinatie door het inzicht dat onze lofwaardigheid een principiële openheid voor de ander veronderstelt.



Bibliotheek K. U. Brabant



17 000 01119819 0

TILBURG UNIVERSITY PRESS  
P.O. BOX 90153  
5000 LE TILBURG  
THE NETHERLANDS